CENICIENTA DIVINA Y CENICIENTA HUMANA

Resignificación de la *Sofía* desde la teología feminista y su relación con los roles de las mujeres marginadas en la iglesia y en la sociedad de América Latina

Patricia Urueña Barbosa

Tesis en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Maestría en Ciencias Teológicas con énfasis en Teología Pastoral

Profesora guía: Dra. Janet Woodward Horton

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

San José, Costa Rica

1 de diciembre de 2007

CENICIENTA DIVINA Y CENICIENTA HUMANA

Resignificación de la *Sofía* desde la teología feminista y su relación con los roles de las mujeres marginadas en la iglesia y en la sociedad en América Latina

Tesis

Sometida el 12 de febrero de 2007 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Maestría en Ciencias Teológicas con énfasis en Teología Pastoral por:

Patricia Urueña Barbosa

Tribunal integrado por:

_____

Mgstr. Mireya Baltodano, Decana

_____

Dra. Janet Woodward Horton, Profesora Guía

_____

Dra. Elsa Tamez, Dictaminadora

_____

Mgstr. Silvia Regina da Lima Silva, Lectora

_____

Mgstr. Edwin Mora Guevara, Lector

Dedicatoria

A las mujeres que cobran fuerza y valentía para superar las dominaciones, cualquiera que sea el nombre de la dominación.

Agradecimientos

Un agradecimiento muy especial a la Doctora Janet Woodward Horton, por su sabia y paciente orientación en esta investigación. Su perspectiva e intuiciones teológicas fueron unas pistas muy importantes que le dieron un giro determinante a mi trabajo.

A Victorio Araya, por la acertada orientación y corrección a la estructura de esta tesis. Aprecio mucho que haya compartido su sabiduría con las y los estudiantes de este curso de maestría.

Mis sinceros agradecimientos a la Rectora de la UBL, Violeta Rocha, a la Decana Mgstr. Mireya Baltodano y a los demás profesores y profesoras de la maestría: Edwin Mora, Sara Baltodano y Roy May, quienes estuvieron presentes en el proceso de gestación, de dar a luz y de corregir el crecimiento de este escrito. Gracias por sus observaciones, sugerencias, preguntas y aclaraciones.

A la comunidad de fe a la que pertenezco, especialmente a las hermanas con quienes he podido compartir, crecer y enriquecerme con sus luchas y esperanzas por un mundo mejor. Sin ellas sería imposible plasmar las experiencias que he relatado en esta investigación y las enseñanzas que han quedado grabadas en mi corazón.

A mi comunidad más pequeña, a mi familia. Gracias a mi esposo por su amorosa solidaridad casi sororaria al compartir las responsabilidades de la casa y del trabajo y por revisar críticamente este escrito. A mi hija y a mis hijos por inspirar experiencias nuevas cada día, que han afirmado que una perspectiva feminista liberadora vale la pena porque de esta manera se puede vivir el presente y el futuro sobre la base del amor y de la justicia.

CONTENIDO

CONTENIDO **IV**

INTRODUCCIÓN **1**

CAPÍTULO

I CRÍTICA FEMINISTA AL ENTENDIMIENTO ANDROCÉNTRICO, PATRIARCAL Y KYRIARCAL ACERCA DEL MISTERIO DE DIOS **9**

1. Crítica feminista a las definiciones clásicas de la Sofía ***12***

2. Crítica feminista al androcentrismo, al patriarcado y al kyriarcado ***13***

2.1 Origen y desarrollo del patriarcado 15

2.2 Afirmación de lo masculino 19

2.3 Represión de lo femenino 19

2.4 Acaparamiento del lenguaje androcéntrico para referirse al misterio de Dios 21

3. La crítica feminista señala el olvido que ha sufrido la Sofía ***23***

3.1 El paso de Diosa a Dios en el monoteísmo judío 26

3.2 Represión de lo femenino en Filón 29

3.3 El paso de Sofía a Logos en el Nuevo Testamento 31

4. Crítica feminista contra las concepciones kyriarcales acerca de las mujeres ***34***

4.1 La mujer es considerada inferior 34

4.2 La mujer es origen del pecado, de la caída y del mal 39

4.3 Relación entre mito y subordinación de la mujer 43

II RECONSTRUCCIÓN TEOLÓGICA A PARTIR DE LA *SOFÍA* ***47***

1. Definición de la Sofía desde la experiencia y la articulación teológica de las mujeres ***48***

2. Interpretación crítica feminista ***50***

2.1 La Sofía como arquetipo femenino 52

2.2 La Sofía en la literatura sapiencial 57

2.3 Cristología sofiológica 62

2.4 Teología heurística: uso de imágenes femeninas para hablar del misterio de Dios 69

3. La Madre/Sofía: el rostro materno de Dios ***75***

3.1 La Madre/Sofía dadora de vida 76

3.2 Madre/Sofía y amor 80

3.3 Madre/Sofía y justicia 85

3.4 Madre/Sofía y cuidado de la creación 89

III LA *SOFÍA* Y LAS MUJERES MARGINADAS DE AMÉRICA LATINA 97

1. Las mujeres marginadas de América Latina: cenicientas humanas 98

2. La Diosa/Sofía o Madre/Sofía símbolo de esperanza 104

2.1 Para la autodefinición liberadora de las mujeres 106

2.2 Para la resistencia y lucha contra el kyriarcado 116

2.3 Para afirmar a las comunidades inclusivas 139

CONCLUSIONES 153

1. Razones para el olvido que ha sufrido la Sofía 153

2. Marginaciones que han sufrido las mujeres en América Latina 154

3. Propósitos de la resignificación de la Sofía 154

4. Razones para la estructuración de esta investigación 156

5. Crítica feminista al entendimiento androcéntrico, patriarcal y kyriarcal acerca del misterio de Dios 156

6. Reconstrucción teológica del misterio de Dios desde el feminismo a partir de la Sofía 157

7. Propuesta: la Sofía como símbolo de esperanza 158

ANEXO 1 160

LA *SOFÍA* EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA 160

BIBLIOGRAFÍA 163

INTRODUCCIÓN

Había un hombre muy rico que tenía una mujer y una hijita, pero la mujer enfermó, y cuando vio que iba a morir, llamó a su hijita y le dijo:

-Me voy al cielo, hija mía; tú sigue siendo buena y Dios te ayudará. Yo también te cuidaré desde el cielo y te estaré mirando.

Y entonces la mujer cerró los ojos y murió.

La niña iba todos los días a la tumba de su madre, y se acordaba de ella y lloraba; siguió siendo muy buena y rezaba lo que su madre le había enseñado. Llegó el invierno, cayó mucha nieve y tapó como una sabanita la tumba de la madre; y luego salió el sol en primavera, la nieve se derritió, y el hombre rico se casó otra vez.

La nueva mujer del hombre rico llevó a la casa dos hijas que tenía; eran bastante guapas, pero ¡qué corazones más feos tenían! La pobre niña huérfana empezó a pasarlo muy mal. Sus hermanastras decían:

-Pero ¿es que esta tonta se va a pasar el día en la sala con nosotras? ¡Fuera, a la cocina! ¡Si quiere comer, que trabaje!

Le quitaron a la niña el traje bonito que llevaba; le pusieron un delantal gris y viejo. Le quitaron los zapatos y le dieron zuecos de madera. Y luego se reían de ella, la empujaban y chillaban:

-¡Mirad la princesa, qué elegante va! ¡A la cocina, a la cocina! La pobre niña se quedó en la cocina; todo el día tenía que trabajar allí: le hacían llevar cubos de agua, encender el fuego, guisar, lavar …

Y sus hermanastras se burlaban siempre de ella, y le tiraban al fuego los guisantes y las lentejas para que tuviera que recogerlos uno por uno. Y por la noche, cuando ya estaba la niña cansadísima, no la dejaban dormir en la cama, sino que la obligaban a echarse en la ceniza de la cocina. Y claro, se ponía muy sucia con la ceniza, y empezaron a llamarla Cenicienta ...

[Y el final feliz…] Entonces llamaron a Cenicienta, y ella se lavó de prisa la cara y las manos, y salió a probarse el zapatito de oro. Y el zapato le quedaba muy bien.

Cenicienta levantó la cabeza y miró al príncipe, y él, entonces la reconoció y dijo:

-¡Ésta es la que buscaba! [Luego se casaron y supuestamente vivieron felices y comieron perdices] (Grimm y Grimm 2003, 53 y 59).

La Cenicienta es uno de los cuentos de hadas que más ha cautivado la imaginación de grandes y chicos, ha despertado una variedad de sentimientos e identificación con alguno de los personajes y ha forjado grandes ideales en el inconsciente o en el consciente colectivo de las sociedades. Cuentos como éste son un reflejo del condicionamiento social para los géneros, mediante los cuales se establecen comportamientos, identidades, papeles o funciones para mujeres y hombres, que no son mas que una recapitulación del androcentrismo, cosmovisión centrada en el hombre, y del sistema patriarcal-kyriarcal. Es fácil advertir elementos del ideal femenino que se han repetido siempre que se narra un cuento de esta clase, como reafirmación de la realidad patriarcal-kyriarcal basada en el determinismo de los papeles sexuales (Kolbenschlag 1994, 21). No obstante, en este cuento de la Cenicienta, como en otros, se conservan muchos mitos que tienen que ver con las mujeres y es posible que podamos obtener allí algunas respuestas de los orígenes "del 'empequeñecimiento' espiritual a que se han visto reducidas las mujeres" (Kolbenschlag 1994, 12).

Este cuento, y los demás de los hermanos Jacobo Luis y Guillermo Carlos Grimm, es producto de un plan ideado por ellos para recuperar de la tradición oral, la poesía, las leyendas primitivas, la mitología, el folclore y la historia de los pueblos germánicos a mediados del siglo XVIII, que se caracterizaban por ser pueblos patriarcales (Álvarez 2003, x-xi). Los hermanos Grimm escucharon de mujeres ancianas en las posadas y en los campos, relatos populares que las abuelas y abuelos les habían contado y que sus padres habrían repetido para que se quedaran grabadas en sus mentes. La mayoría de situaciones narradas en las historias de los hermanos Grimm son tan sencillas que probablemente partieron de un hecho real (Álvarez 2003, xii-xiii). Estamos frente a un cuento muy antiguo, probablemente originario del oriente, por estar centrada en el pie menudo, símbolo erótico de la antigua mitología popular oriental. Su temática es bien conocida, una heroína maltratada por sus hermanastras que se ve obligada a vivir junto a las cenizas de la cocina. La muchacha planta una ramita sobre la tumba de su madre en donde crece un árbol mágico que anida pajaritos también mágicos, los cuales le ayudan a realizar sus quehaceres y le proporcionan el vestido para el baile en el palacio, donde conocerá al príncipe. Lo que sigue, la huida de la protagonista, el zapato que deja y que luego usa el príncipe para encontrarla, la prueba del zapato, las hermanastras que se mutilan los pies, el hallazgo de la elegida, son todos

elementos centrales en las diferentes variantes asiáticas, celtas, europeas, orientales e indígenas americanas del cuento de la Cenicienta (Kolbenschlag 1994, 105).

El cuento de la Cenicienta también se narra la rivalidad fraterna, la estereotipación de los roles sexuales y de una compleja red de relaciones. Como muchos otros cuentos, Cenicienta representa el paso a la madurez (Kolbenschlag 1994, 107), donde todos sus componentes representan las características de la psique de una sola mujer. Primero llora a su madre muerta, que es dejar atrás su yo demasiado bueno, de niña buena, para convertirse en mujer (Estés 2002, 90). Cenicienta ha interiorizado la conciencia de víctima oprimida por las de su mismo género y cree tener el lugar que le corresponde. Refugiada en la cocina, junto a las cenizas, que representa un periodo de duelo para acceder al nuevo yo, simboliza su degradación pero también las virtudes que se relacionan con esto: la inocencia, la docilidad, el cuidado de la casa, su función nutricia, dedicada al servicio de los demás; todas las cualidades para someterse y no esforzarse por su propia realización. Es la preparación para su vida con su Príncipe, de quien espera que la rescate para salir de su condición y disfrutar de las comodidades y seguridad que éste le ofrece. El árbol mágico y los animalitos mágicos simbolizan la fe y la confianza que se le demanda a ese nuevo yo (Kolbenschlag 1994, 107-108). Como diría Estés, estos elementos son la sabiduría, la intuición dentro de la psique, que hay que escuchar y seguir (Estés 2002, 99-100). No sabemos mucho del futuro de Cenicienta, sólo que se casa y que los pajaritos se vengan de las hermanas que han oprimido a una de su propio género. La "moraleja", que es a su vez la "esencia de la ética protestante", es que la virtud determina la recompensa en la vida de la protagonista. Lo cierto es que este cuento de hadas marca fuertemente la identidad de las mujeres, quienes ven en él un espejo y un modelo.

Miles de mujeres y hombres se han visto reflejados en este cuento y han basado en los estereotipos que allí se presentan parte de su identidad y la forma de relacionarse con otras personas. Muchas nos habremos identificado en ciertos momentos de la vida con las resentidas hermanastras de Cenicienta, con la pasiva y sufriente Cenicienta o con la madrastra manipuladora; en todo caso, donde dice Príncipe, léase "patriarcado" (Kolbenschlag 1994,110). En todo caso, Cenicienta debe permitir que crezca la tensión entre la mujer que está aprendiendo a ser y la que realmente es, para que nazca el nuevo yo instintivo. La madrastra y las hermanastras son la propia naturaleza de Cenicienta, y

concretamente los aspectos excluyentes, envidiosos y explotadores del yo. Se trata de unos aspectos de la personalidad que se consideran indeseables o inútiles, cosas negativas con respecto a los valores codificados de la conciencia. Las aleja de sí para defender su propia identidad, pero con el riesgo de paralizar el desarrollo de su personalidad. Cuando estalla y nosotras identificamos finalmente sus aspectos y sus orígenes, adquirimos más fuerza y sabiduría. La madrastra y las hermanastras pueden ser contenidos saludables o no acerca de la mujer que la cultura a la que la mujer pertenece ha colocado en su psique. Las consecuencias de esto pueden ser muy positivas o muy perjudiciales. La madrastra y las hermanastras pueden ser esas voces que dicen "No lo vas a poder hacer. No vales lo bastante. No tienes el valor suficiente. Eres estúpida, sosa y vacía. No tienes tiempo. Sólo sirves para cosas sencillas. Tienes una capacidad limitada. Déjalo mientras puedas" (Estés 2002, 96). A nosotras nos ocurre lo mismo. Nosotras también nos dejamos azuzar cuando desde nuestro interior o desde el exterior se nos dice que no servimos para nada e insiste en que nos centremos en nuestros defectos en lugar de fijarnos en la crueldad que se gesta a nuestro alrededor, tanto si ésta viene de nuestra psique o viene de la cultura a la que pertenecemos. Es posible que, como Cenicienta, tratemos de ser amables en lugar de ser astutas. Es posible que nos hayan enseñado a dejar a un lado nuestra aguda intuición para podernos llevar bien con la gente,

> Sin embargo, la recompensa que recibimos a cambio de ser amables en circunstancias opresivas consiste en una intensificación de los malos tratos. Aunque una mujer piense que el hecho de ser ella misma le granjeará la hostilidad de los demás, esta tensión psíquica es precisamente lo que necesita para poder desarrollar el alma y crear un cambio (Estés 2002, 96).

Este es precisamente el cambio que no se da en Cenicienta, porque en el desenlace del cuento, Cenicienta calza el zapato, es decir, se adapta al estereotipo femenino predeterminado. Así el príncipe le ofrece a Cenicienta su reino (Kolbenschlag 1994, 110), que es la continuidad del sistema patriarcal-kyriarcal, que sutilmente hace conformarse a las mujeres a este sistema subordinante. Narraciones como ésta son un ejemplo de cómo el imaginario social o el arquetipo establecido por las sociedades patriarcales ve a la mujer, lo que espera de ella, sin pensar que son personas que se pueden autodeterminar. Por ello se hace urgente develar la mentalidad androcentrista que sustenta estos cuentos y las consecuencias en la determinación de la identidad y las

funciones estereotipadas para mujeres y hombres. Es necesario re-construir estos cuentos en donde las mujeres alcancen la estatura de la Sabiduría, logren su autodeterminación, su autorealización y alcancen la felicidad.

Estos estereotipos han marginado a la mujer, relegada como ciudadana de segunda clase en la sociedad, origen del pecado, responsable de la caída y del mal que hay en el mundo. Esto la hace susceptible a todo tipo de discriminación, violencia y muerte. Y aún más, es "indigna de representar a la Divinidad". Es por esto que, en esta lucha por derrotar estos males que ha ocasionado el sistema patriarcal-kyriarcal, especialmente a las mujeres, pero a los hombres oprimidos y a la creación completa, el propósito es analizar la relación entre la resignificación de la *Sofía* como lo femenino de la Divinidad y su relación con las mujeres marginadas en la iglesia y en la sociedad en América Latina. Identificando la *Sofía* como lo femenino de Dios, desde una perspectiva liberadora, encontraremos un espacio de identificación de las mujeres con la Divinidad, también femenina, para fortalecer su lucha contra el kyriarcado. Con ello, podremos plantear algunas propuestas que concienticen a las mujeres no sólo de su situación de marginación, de trabajar por el reconocimiento de su plena humanidad sino para encarar, como dice Russell (2004), los desafíos de la justicia, la paz y la integridad de la creación.

Dado lo anterior, esta investigación profundiza en el entendimiento de la *Sofía* de resignificarla desde la perspectiva de la equidad de género, como una perspectiva liberadora. Es una investigación feminista, como principio rector para la liberación de las mujeres, por las diversas opresiones y exclusiones que las mujeres han vivido a lo largo de la historia. Por ello se toma una distancia teológica para criticar la forma de hacer teología desde una perspectiva androcentrista, patriarcal y kyriarcal que ha marginado a la mujer, que ha puesto como mediatizador entre la mujer y Dios al hombre y que es responsable por el estado actual del planeta. Esto con el fin de proponer otros entendimientos teológicos y otras praxis en la búsqueda de la plenitud de vida de todo cuanto existe.

Esta investigación también surge por la responsabilidad en el acompañamiento pastoral a mujeres refugiadas, marginadas, con poco poder y abusadas por el poder, violentadas, acalladas e invisibilizadas por la historia, por las culturas machistas y por los sistemas de dominación injustos. Si bien es cierto que se han logrado algunas

reivindicaciones para las mujeres, la gran mayoría de mujeres en el mundo todavía sufre exclusión y silenciamiento no sólo a nivel relacional privado sino también porque las estructuras y el imaginario eclesial y social las margina en todos los sentidos, delimitando su rol al ámbito doméstico.

Esta investigación es pertinente en la medida que plantea propuestas viables que propenden por la construcción de relaciones más justas entre mujeres y hombres tanto a nivel personal como estructural, en la iglesia y en la sociedad en general, y que repercuten en el bienestar de toda la creación. Para lograr estos propósitos hemos estructurado esta investigación en tres capítulos. En el primero, haremos una crítica feminista al entendimiento androcéntrico, patriarcal y kyriarcal del misterio de Dios. Vamos a ver cómo con el desarrollo histórico del patriarcado se afirmó lo masculino y se reprimió lo femenino. Lo masculino era lo digno para representar a la Divinidad. Se acaparó el lenguaje y el entendimiento del misterio de Dios desde una sola perspectiva, desde la masculina. Especialmente con el monoteísmo judeo-cristiano, trajo como consecuencia que se relegaran las creencias en la Diosa, que se desplazara la *Sofía* como lo femenino de Dios por el *Logos* masculino y con ello la subvaloración y exclusión de la mujer.

En el segundo capítulo haremos la reconstrucción teológica a partir de la *Sofía*, determinando su papel predominante como Dios/a, identificando muchos de sus atributos como los atributos de la Diosa de otras tradiciones cúlticas. Rescataremos formas de hablar, imágenes, símbolos y metáforas femeninas que representan la Divinidad, como Diosa/*Sofía* o Madre/*Sofía* fuente de vida, amor, justicia y cuidadora de su creación. Esto con el fin de animar a las mujeres a que encuentren identificación en la Divinidad femenina, que reafirme su identidad como hijas de la Divinidad, como portadoras y gestadoras de vida, que luchan por la justicia y por el bienestar de la humanidad y de toda la creación. Analizaremos especialmente como Jesús, hijo de *Sofía*, nos revele a su padre y a su Madre/*Sofía*.

Propondremos en el tercer capítulo a la Diosa/*Sofía* como símbolo de esperanza para la autodeterminación liberadora de las mujeres, que afirma y anima su resistencia y lucha contra los males del kyriarcado, especialmente para erradicar la violencia y muerte de las mujeres en manos de los hombres. Veremos la Diosa/*Sofía* como símbolo de inclusión, que desea el bienestar de toda la humanidad y de la creación. Con ella,

proponemos forjar comunidades de fe inclusivas e igualitarias que acojan especialmente a quienes son excluidos y excluidas por las sociedades y las religiones y donde se promueva la práctica de la eco-justicia. Estas comunidades comprometidas con la Divinidad podrán trabajar a favor de la construcción de sociedades también inclusivas e igualitarias.

Por supuesto que ésta es una lucha de las mujeres junto con los hombres, inspirados por la Divinidad. Lo que nos une es que vivimos y experimentamos las mismas alegrías pero también las mismas opresiones de ser mujeres y hombres en este contexto latinoamericano empobrecido y violentado. Aunque reconocemos que una gran parte de nuestras hermanas en el mundo tienen que luchar contra múltiples opresiones, ya sea de clase, género y/o etnia, la lucha por la superación del patriarcado-kyriarcado es una lucha que nos une a todas las mujeres en el mundo, junto a los hombres, no sólo en el presente siglo, sino en diferentes épocas y en diversos contextos. Como dice Ivone Gebara,

> La lucha feminista … es en cierta forma el combate contra esta especie de "pecado original" que estamos cargando hace más de 6.000 años; un pecado abarcante, que va más allá de los nacionalismos y de las potencias económicas, aunque se desenvuelve en ellas y más allá de ellas (Gebara 1994, 15).

Son los hombres, las sociedades, las estructuras, las culturas, y nosotras mismas quienes lo sufrimos y promovemos el machismo, somos responsables de la situación de opresión y exclusión que viven las mujeres. Por ello la lucha es contra quienes ejercen el control, el poder, el autoritarismo que empobrece a los pueblos, subyuga a las mujeres y destruye la creación, para que liberen la vida, la igualdad, para que dejen "ser persona", con todos los derechos, para una sociedad más humana y que se relaciona de una manera interdependiente y responsable con la creación.

CAPÍTULO I

CRÍTICA FEMINISTA AL ENTENDIMIENTO ANDROCÉNTRICO, PATRIARCAL Y KYRIARCAL ACERCA DEL MISTERIO DE DIOS

Nos proponemos en este capítulo señalar en qué consiste la crítica feminista al entendimiento androcéntrico, patriarcal y kyriarcal acerca del misterio de Dios. Este entendimiento no solamente genera diferencia de géneros, sino otras diferencias que traen dominación y que son responsables del estado actual del planeta, como las diferencias de clase, raza, nivel educativo, edad y de ubicación geográfica. Se hace necesaria una perspectiva alternativa al kyriarcado como lo es la teología feminista que "busca reformar el conocimiento de la corriente masculina sobre el mundo y sobre Dios, con el objetivo de corregir y complementar la visión parcial que tienen el mundo y la iglesia" (Fiorenza 2003, 14). Una forma en que la teología feminista lo ha hecho en la última década para entender el misterio de Dios es redescubriendo el significado de la *Sofía*, como el otro nombre y la otra cara de Dios, para restaurar una visión liberadora para las mujeres, incluyente y de pleno bienestar para toda la humanidad y el mundo (Fiorenza 2003, 9).

Para lograr este objetivo empezaremos la presente investigación con la crítica feminista a las definiciones clásicas de la *Sofía* y continuaremos con la crítica feminista al patriarcado y kyriarcado. Después de esto veremos cómo la sofiología ha sido la cenicienta de la teología y terminaremos con la crítica feminista frente a las concepciones androcéntrica y patriarcal-kyriarcal de las mujeres. Con base en esta crítica, se hará en el segundo capítulo la reinterpretación teológica del misterio de Dios a partir de la *Sofía*.

Durante siglos, se ha entendido el misterio de Dios como masculino y patriarcal. Sin embargo, la teología feminista ha redescubierto a través de la *Sofía* lo femenino del misterio de Dios, resaltando que los estudios de la *Sofía*

> tiene significado en la actualidad, no sólo porque constituyen una rica fuente de lenguaje femenino sobre Dios, sino porque proporcionan un marco para la

> elaboración de una teología ecológica y feminista de la creación, así como para una espiritualidad bíblica de sustento y lucha (Fiorenza 2004, 45).

La teología feminista rescata lo femenino del misterio de Dios de manera que supera los dualismos de género y no refuerza las estructuras kyriarcales de dominación, como lo vamos a ver en el desarrollo de esta investigación.

Para contrarrestar el androcentrismo, el patriarcado y el kyriarcado en el ámbito económico, social, cultural y religioso, las mujeres se han encargado de articular la crítica feminista en las luchas que llevan a cabo contra las relaciones de poder kyriarcales, es decir, contra la supremacía masculina. Lo han hecho bien sea a través de la producción teológica feminista, o a través de las cátedras de género en las universidades, o bien, a través de las enseñanzas en las iglesias. Las mujeres han hecho resistencia al esquema de pensamiento y a la estructura kyriarcal en forma organizada a través de los movimientos feministas en el mundo o en las charlas improvisadas en los barrios populares donde trabajan con otras mujeres.

Como pertenecemos a contextos cristianos, la Biblia tiene un lugar determinante en la vida de las personas. No obstante, "La Biblia ha sido interpretada hasta hoy en sociedades, culturas y religiones androcéntricas y kyriarcales" (Fiorenza 2004, 22). De esta manera, no ha tenido en cuenta el análisis crítico feminista. En sociedades como las latinoamericanas, la Biblia también ha jugado un papel definitorio para la identidad de mujeres y hombres. En lo que respecta a las mujeres, éstas han interiorizado la enseñanza basada en interpretaciones androcéntricas y kyriarcales que son inferiores a los hombres, lo que ha legitimado su exclusión en diferentes espacios sociales y eclesiales. Pero lo que trae consecuencias mayores son los altos índices de violencia intrafamiliar y de muerte de mujeres en sociedades machistas como las latinoamericanas. También ha repercutido en concebir, como ya lo dijimos, a un Dios masculino y patriarcal, y en creer que los recursos naturales le han sido dados al hombre para su uso y abuso.

Ante esto, el análisis feminista permite ver el mundo de una forma diferente. Entiende que el mensaje cristiano es la igualdad entre todos los seres humanos, un mensaje que ha sido desvirtuado por el kyriocentrismo excluyente y subordinante. Entiende que las mujeres son de igual manera imagen de Dios, que lo femenino también representa a la divinidad, y no sólo lo masculino, como lo ha tratado de establecer la

perspectiva androcentrista (Fiorenza 1989). Entiende que la humanidad es responsable de la explotación de los recursos naturales de tal forma que haya suficiente para todos. Somos responsables de cuidar la creación y somos responsables de los daños causados a la biosfera. Es por esto que el análisis feminista está en contra del ejercicio del poder que explota los recursos naturales o el trabajo humano para beneficio de la élite, destruyendo la casa de todos, a través de la carrera armamentista y de las guerras (Ruether 1993).

1. Crítica feminista a las definiciones clásicas de la *Sofía*

Encontramos en varios diccionarios teológicos clásicos una amplia explicación del término Sabiduría, al igual que en los escritos bíblicos (incluidos los deuterocanónicos, apócrifos y en el *Targum*, o traducciones arameas de la Biblia) y en los escritos de Filón de Alejandría del siglo I A. de C. (Ringe 1999, 42). No obstante, en ninguno de los diccionarios consultados se encontró una significación femenina para la *Sofía*. Se evita la terminología de connotación femenina para la Sabiduría-*Sofía*, como en el siguiente ejemplo: "*Sofía* como nombre de una figura personificada de revelador [masculino], la sabiduría celestial del A.T. y de la tradición judía que aparece claramente" (Balz 1998, 1449). Otro diccionario usa el lenguaje androcentrista y circunscribe a la *Sofía* en términos masculinos como "arquitecto de todo" (Hubbard. 2003, 1178).

Lucy Tatman señala que no encontró en los escritos de teología clásica una definición femenina para el término "Sabiduría". Lo que sí encontró fue una abundante reflexión desde la espiritualidad feminista con la personificación femenina bíblica de la Sabiduría/*Sofía*. Encontró en la interpretación feminista que la Sabiduría fue antes de la palabra creadora, que está presente desde antes de la fundación del mundo, que estaba por todas partes y en todo con todo el deseo y toda la intensidad de todo lo que había. La Sabiduría simplemente estaba y fue todo lo que había (1996, 236-238).

Como vemos, ha sido la labor de la interpretación teológica feminista la que ha redescubierto el significado de la *Sofía* y que nos permite otra forma de lenguaje simbólico para pensar y hablar de la Divinidad en forma holística. Este aporte que hace la teología feminista debe ser valorado, porque, como dice Fiorenza,

> Los estudios bíblicos acerca de la *Sofía* tienen significado en la actualidad, no sólo porque constituyen una rica fuente de lenguaje femenino sobre Dios, sino porque proporcionan un marco para la elaboración de una teología ecológica y feminista de la creación, así como para una espiritualidad bíblica de sustento y lucha (2004, 45).

Estos aspectos lo retomaremos en el segundo capítulo. Ahora veremos cómo el establecimiento y desarrollo del patriarcado desembocó en la represión de lo femenino en la religión y cómo esto afectó, y afecta todavía, el concepto que se tiene de la mujer.

2. Crítica feminista al androcentrismo, al patriarcado y al kyriarcado

El propósito de la crítica feminista no es excluir a los varones. No es la lucha contra los hombres sino contra el androcentrismo, contra el patriarcado-kyriarcado que ha considerado a la mujer como ciudadana de segunda categoría (Fiorenza 2004, 85). Esta lógica de pensamiento y de estructuración del orden social de dominación que caracteriza a las sociedades patriarcales-kyriarcales, como las nuestras, permea todas las instituciones, incluidas las instituciones religiosas, con sus devastadoras consecuencias,

> Reproduciendo el patriarcado social, el patriarcado religioso cristiano ha definido no sólo a las mujeres sino a todas las personas y razas subyugadas como "el otro", como "naturaleza" para ser explotada y dominada por los hombres poderosos. La obediencia, la dependencia económica y el control sexual son aún las fuerzas sustentadoras del patriarcado social y eclesial. Dicha teología cristiana patriarcal ha legitimado el racismo, el colonialismo, el clasismo y el heterosexismo en la sociedad y en la iglesia. Ha inducido no sólo al sacrificio de personas a los sistemas autoritarios, sino también a la explotación de la tierra y de sus recursos. Su postura de dominación divina y de poder absoluto sobre las personas y las cosas ha dado licencia al imperialismo y al militarismo que nos han llevado al borde de la aniquilación atómica (Fiorenza 1996, 258).

Por lo anterior, la lucha de la crítica feminista no se circunscribe solamente a lo relacionado con las mujeres, es contra toda forma de dominación patriarcal-kyriarcal que se ha metido en todos los aspectos de la vida de las personas y en las instituciones.

Ante esto, el propósito principal de la crítica feminista a nivel estructural y relacional es acabar con toda clase de discriminación y explotación que sufren las mujeres en el mundo, para terminar con la violencia y muerte que sufren en manos de los hombres (Fiorenza 2004, 81). En el orden económico, es un reclamo ante la discriminación que sufren las mujeres cuando se les asignan cargos o en la

remuneración menor que reciben cuando realizan el mismo trabajo que un hombre. Es un reclamo basado en la justicia, en la igualdad de oportunidades, tanto para los hombres como para las mujeres, para lograr su realización plena. En el plano familiar es la concientización de la responsabilidad compartida de ambos progenitores en las tareas domésticas y en la crianza de los hijos e hijas. En el plano religioso lo que ha hecho la crítica feminista es plantear nuevos interrogantes y problematizar las respuestas que hasta ahora han dado la interpretación biblica de perspectiva androcentrista y kyriarcal frente a la situación y función de las mujeres. Estos planteamientos que hacen las mujeres parten de la convicción de que ellas se hallan condicionadas por las estructuras de opresión y deshumanización (Fiorenza 2004, 18). En el orden ecológico la crítica feminista propone otra forma para interrelacionarnos con la biósfera, de una manera que preserve la vida en todas sus formas, que promueva la armonía en la creación y traiga bienestar para todas las personas por igual (Gebara 1994).

Es por lo anterior que la teología crítica feminista debe ser emancipatoria, que haga de las mujeres sujetos de interpretación, agentes históricos con un papel central para dar la palabra a las que no se les ha reconocido su voz. Además la situación de la mujer debe ser un marco de referencia en la reflexión y producción teológica (Fiorenza 2004, 17-18), por ejemplo cuando se analiza el ejercicio del poder en todas las áreas de la vida, cuando se hace un análisis crítico social, cuando se trata el tema de la exclusión, de la pobreza, o de la violencia. La crítica feminista también busca el reconocimiento de las mujeres como personas, como ciudadanas, como portadoras de la imagen de Dios, con autoridad, que pueden ser ordenadas al ministerio y cuyo aporte teológico debe ser valorado. Rechaza que sólo lo masculino represente a la Divinidad, por ello la crítica feminista rechaza el lenguaje androcentrista, especialmente en el ámbito religioso, que ha fortalecido la idea de todo centrado en el varón, lo cual también se hace presente a través de las estructuras de dominación (Fiorenza 2004, 84), donde los varones de la élite ejercen el poder y dominan el mundo.

Como “la crítica feminista localiza las raíces de la opresión de las mujeres principalmente en la supremacía de los varones y afirma que todos los demás tipos de opresión derivan de ahí” (Fiorenza 2004, 89), nos dedicaremos entonces a considerar el origen y desarrollo del patriarcado que ha sustentado el concepto de Dios, la forma de

estructurarse el mundo, las relaciones que se establecen en él y cómo ha determinado la vida de las mujeres.

2.1 Origen y desarrollo del patriarcado

El patriarcado se constituyó en una de las primarias formas de organización humana tanto en lo social como en lo religioso. Para Ruether (1994, 133) "es posible que los orígenes sociales del monoteísmo masculino descansen en las sociedades pastoriles nómadas". Considera que las sociedades nómadas y pastoriles en el cercano oriente, unos 5000 años A. de C. se regían por el sistema patriarcal como base de su organización social. Las sociedades agrícolas fueron adecuando este modelo a medida que se iban estratificando. Para el establecimiento del patriarcado sugiere que antes hubo un orden social originario en el que dominaron la mujer y el modo femenino de relacionarse, donde todo era benigno entre los sexos y en las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Estas etapas están relacionadas con el culto a la Diosa, lo que se constata con la evidencia arqueológica, con el descubrimiento de una significativa cantidad de estatuillas que representan a mujeres en gestación. En Lerner (1990, 58, 224-227) encontramos que las evidencias arqueológicas en el sureste de Europa, Egeo, Creta, Iraq, Anatolia, Nínive, Jericó y en el sur de Mesopotamia, señalan el estatus de la mujer en el neolítico. Al parecer, gozaban de alta estima y tenían algún poder. Las estatuillas femeninas encontradas representan a diosas de la fertilidad. Los mitos, rituales y las narraciones acerca de la creación, producidas en el cuarto milenio y siguientes son pistas para entender el significado religioso de las estatuillas femeninas del neolítico. La gran profusión de figuras femeninas con aquellos atributos sexuales que enfatizan la maternidad halladas en el neolítico se corresponde con los materiales mitológicos y literarios de época más tardía que celebraban el poder de las diosas en la fertilidad y en la fecundidad. Es probable que nos informen de una veneración a una gran diosa, pero no es seguro (Lerner 1990, 227).

No obstante, para Ruether, con el desarrollo del patriarcado en la época del surgimiento de las primeras civilizaciones urbanas, este estado de dominación femenina se perdió (Ruether 1996, 173), lo que a su vez trajo cambios en los ritos cúlticos, especialmente en la dominación de cultos a dioses masculinos, con diosas subordinadas, como lo veremos adelante. Ruether cita al paleoantropólogo Richard Leakey quien

considera que “las sociedades cuyo núcleo era la madre y que se dedicaban a cazar o buscar animales y a la recolección eran bastante estables” (1981, 98-109, en Ruether 1993, 167). Estas sociedades se sostuvieron durante decenas de miles de años, hasta que se iniciaron el pastoreo y la agricultura, hace unos 12000 o 10000 años. Todavía hoy es posible rastrear este tipo de organización social recolector en grupos étnicos que se han conservado aislados de las supuestas civilizaciones del presente, como el grupo !Kung-san del desierto de Kalahari, cuyo núcleo es la madre. Virtualmente en ésta, y en todas las sociedades recolectoras estudiadas, parece haberse desarrollado una división básica de las tareas en función del sexo; las mujeres y los niños pequeños recolectan plantas alimenticias y los hombres se encargan de cazar animales grandes, pero la dieta básica importante (70%) la constituían los vegetales que aportaban las mujeres y los niños ya que muchas veces los hombres regresan con las manos vacías. Esto sugiere que el papel de la cacería ha sido exagerado por los estudios antropológicos, lo cual, combinado con la imposición de prejuicios modernos del predominio del hombre, ha tergiversado la imagen de las sociedades prehistóricas. En estas sociedades, el poder y el prestigio de la mujer se basan en el control organizado de los alimentos que proporcionan al grupo (Ruether 1993, 152, 167-169).

A finales del paleolítico, según Cohen, también predominó la recolección de plantas por las mujeres (1977, en Ruether 1993,170). Ruether concuerda con Lerner (1990, 33-58) en que en este paso al patriarcado muy seguramente la mujer tuvo mucho que ver con la transición a una vida más sedentaria basada en el cultivo y cosecha agrícola. Sin embargo, para Lerner, no puede decirse que han existido sociedades matriarcales donde la mujer domina y ejerce el poder sobre los hombres. Lo que se ha dado, según Lerner, son sociedades donde las mujeres comparten ese poder con los hombres.

Como veníamos diciendo, en esta nueva organización el hombre resultó un auxiliar en el período neolítico, dirigido por mujeres. Sin embargo, en algunas regiones no aptas para los cultivos, muy posiblemente el hombre tuvo un papel preponderante como cazador y suministrador de la dieta básica. Esto llevó al desarrollo de patrones patrilocales y patrilineales. Los clanes de hombres capturaban a las mujeres o comerciaban con las que serían sus cónyuges y que se considerarían como subordinadas. Las sociedades se constituyeron en sociedades de pastoreo, con desarrollo de nuevos

patrones sociales patriarcales. Los clanes comerciaban con mujeres, cambiándolas por ganado o por otros animales y, con éstos, eran considerados propiedad de los machos dominantes. Las culturas pastoriles carecían del rol de la mujer como sembradora e imaginaban a Dios como el Padre celestial, teniendo como referencia el sistema patriarcal (Ruether 1993, 171). Así se estableció una jerarquía simbólica: Dios-hombre-mujer, lo cual llevó a poner a la mujer en un lugar secundario en relación al hombre y una identidad negativa en relación a lo divino (Ruether 1994, 132).

Otros grupos se adaptaron explotando más intensamente las opciones alimenticias de la región. El papel de la mujer como recolectora adquirió mayores proporciones y se consolidó, permitiendo que comunidades recolectoras matrilineales como la !Kung-san, sigan viviendo en áreas marginadas hasta el presente. Otra posibilidad para entender la subordinación de la mujer puede ser el resultado del establecimiento de la esclavitud y la patriarcal de algunas civilizaciones urbanas primitivas (Ruether 1993, 171).

También señala Ruether (1993, 173-174) que el patriarca, en este sistema legal, económico y social, como cabeza de familia y dueño, ejercía el poder sobre sus dependientes, esposa(s), hijos, hijas y esclavos o esclavas, heredaba además por la línea paterna animales, esclavos, tierras y casas. Esta clase de sistema social lo encontramos en las leyes romanas, en donde las propiedades eran del dominio del *paterfamilias*. El sistema de producción que sostenía la casa patriarcal (la casa del *paterfamilia*) era la fuerza de trabajo y lo producido por las mujeres, esclavos/as y niñas/os. En determinada etapa de vida de los hijos varones, recibían educación para su futuro. Las hijas debían pasar tiempo en la casa para funcionar después como administradoras de la casa. Las mujeres tenían un poder secundario como administradoras de la casa, pero tenían limitado acceso a la educación, a la propiedad, a roles políticos o estatus legales. Las hijas eran dadas en matrimonios a corta edad, en un contrato entre familias patriarcales. Sus funciones, además de administrar la casa, eran reproductivos y de mantener el status del *paterfamilia* y el orden establecido de la sociedad.

La estructura patriarcal enfrentó retos en el siglo XIX y XX. En Europa occidental, en América del Norte y América Latina, en el primer cuarto del siglo XX, las mujeres ganaron derechos para votar, participar en política y obtener propiedades, al tiempo que lograba un mayor nivel educativo y profesional. A pesar de esto el rol de la

mujer continuaba ligado a la casa al cuidado de los hijos, lo que las excluía del ámbito público (Ruether 1996, 173-174). Además de la organización social, otra forma de reproducir el rol de ama administradora de la casa fue la religión. De esta manera, el modelo patriarcal continúa en el mundo moderno, en la iglesia y en la sociedad, legislando, ordenando, supeditando, explotando, afirmando lo masculino como representación de la humanidad y de la divinidad y reprimiendo a lo femenino como inferior y dependiente de lo masculino.

2.2 Afirmación de lo masculino

Con el establecimiento y desarrollo del patriarcado, vino la afirmación de lo masculino como la norma y pauta de comprensión de la organización social y comprensión del misterio de Dios, lo que trajo a su vez la subordinación de la mujer. Igualmente se estableció el sistema jerárquico dependiente Dios-hombre-mujer. Ya no se podía seguir sosteniendo el arquetipo de la diosa de las sociedades nómadas y pastoriles. Lo que cobraba validez ahora era la Divinidad entendida como masculina, propio del entendimiento patriarcal, androcéntrico y kyriarcal.

Por ello, nos encargaremos enseguida de entender cómo se dio el proceso a la represión de lo femenino o el eclipse de la diosa en la tradición judeo-cristiana, que es la que nos interesa. Este es un intento no para tratar de buscar soluciones limitadas, como redescubrir el papel de la mujer en la religión o presionar para que sean ordenadas, que son legítimas, sino entender que la represión tiene consecuencias más profundas (Engelsman 1979, 40-41) como es en la estructuración opresiva y excluyente de las sociedades y de la iglesia, en la identidad de las mujeres, en la salud humana y en la salud de la biosfera como totalidad.

2.3 Represión de lo femenino

De acuerdo con el desarrollo del patriarcado que veníamos tratando y para Ruether (1994, 127), “las evidencias arqueológicas nos llevan a concluir que la imagen humana más antigua de lo divino era femenina”. Así lo demuestran los hallazgos del Mediterráneo, India y Europa. En su criterio, esta imagen es presentada como una gran Matriz, el arquetipo de la Matriz Primordial, de la cual se generan todas las cosas. En Babilonia la imagen de la Matriz Primordial se encuentra acompañada de una deidad

masculina, pero donde éste depende de lo femenino, son imágenes equivalentes y no complementarias. Sin embargo, esta imagen fue reprimida en el cristianismo. La imagen que se tiene de Dios en el cristianismo es exclusivamente masculina y tiene sus raíces en la tradición patriarcal monoteísta judeo-cristiana. Ruether encuentra que en relatos como el de la creación se "plasman los supuestos sobre cómo se relacionan entre sí lo divino y lo mortal, lo mental y lo físico, los seres humanos, lo masculino y lo femenino, así como los humanos y la creación. De esta forma se refleja la visión global de la cultura y es transmitida a las nuevas generaciones" (Ruether 1993, 29).

Esta autora ve la marcada influencia que ha tenido la versión babilónica de la creación en el relato hebreo. Señala que en la versión hebrea coexisten el Creador, quien lleva un serio control sobre el proceso, y la materia primera, de donde surge el cosmos. La rivalidad entre el Creador hebreo y la Madre Primordial del mito babilónico ha sido eliminada en esta versión; la Madre ha sido reducida a materia maleable, que responde a la palabra del Creador. En el relato de la creación a los humanos se les diferencia de los animales por haber sido hechos "a imagen y semejanza de Dios" y su labor es administrar la creación y cuidar de ella. El mensaje social de esta versión es que el poder de Dios es igual al poder intelectual de la clase sacerdotal, que otorga vida a todas las cosas mediante un nombramiento ritual. Adán representa el colectivo de la *imagen* de Dios y el dominio divino sobre los animales terrestres, acuáticos y aéreos.

Por otro lado, en la versión babilónica, el *Enuma Elish*, que procede de versiones más antiguas del mundo sumerio, tienen a una Madre Primordial como origen del cosmos y de los dioses. De su cuerpo emergen primero los padres originarios, el cielo y la tierra, luego las principales fuerzas cósmicas, el agua, el aire y la vegetación, y por último los dioses y diosas antropomórficos, que representan a las clases gobernantes de las ciudades-Estado. Este mundo primitivo es considerado como el matriarcado de la Diosa Madre, Tiamat, donde la mujer es la dominante con consortes masculinos subordinados (Ruether 1993, 28-31). Pero por disputas entre los dioses menores, uno de éstos, Marduk, combate y mata a Tiamat. Con Marduk, el nuevo modelo de poder se vuelve militar y arquitectónico. Marduk reduce el cuerpo de Tiamat a *materia* muerta de la que después forma el cosmos. Del cuerpo muerto de otro dios menor, Kingu, toma la sangre para crear a los humanos esclavizados. Así hace de la materia muerta, del cosmos, la posesión privada de sus creadores. Los nuevos señores, que alguna vez

fueron gestados del cuerpo vivo de su madre, ahora toman posesión de él como un objeto de su propiedad y bajo su control. Lo que se entiende de esta versión es cómo se decreta la jerarquía básica de clases de gobernantes y esclavos. Las deidades se convierten en el homólogo humano de la aristocracia ociosa de los templos y de los palacios, que explota el trabajo de sus sirvientes (Ruether 1993, 30).

Por lo visto anteriormente, debemos reconocer el sistema de organización social y el imaginario social que hay detrás de estas versiones. Podemos notar que de la manera como se estructuraban las sociedades patriarcales, así se concebían a sus dioses. De esta manera se justificaban la organización social, la jerarquización en clases sociales, la subordinación de la mujer y la esclavitud.

2.4 Acaparamiento del lenguaje androcéntrico para referirse al misterio de Dios

Veíamos la estrecha relación entre la forma de entender a Dios, el mundo y las formas de relacionamiento humano con la forma como se estructuran las sociedades desde la perspectiva androcéntrica, patriarcal-kyriarcal. Además, las formas para fundamentar y preservar las conceptualizaciones, relaciones y estructuras kyriarcales injustas de dominación han sido y son, entre otras, el lenguaje androcéntrico y la interpretación kyriarcal de la Biblia.

También la crítica feminista ha evidenciado que los textos bíblicos son androcéntricos, reflejo de las culturas patriarcales-kyriarcales en que fueron escritos (Fiorenza 1996, 63, 191) y las sociedades se valen de las Escrituras para perpetuar los sistemas injustos de dominación. Una forma en que la interpretación bíblica kyriarcal ha mantenido su hegemonía se fundamenta en el uso del pronombre masculino “él”, en las Escrituras, para referirse a Dios y a Adan. Con esto se afirma el dualismo masculino/femenino, él/ella, donde lo masculino representa lo divino excluyéndose, por tanto, lo femenino como representación de la Divinidad. De igual manera, aunque en el relato de la creación se equipare a la mujer y al hombre en cuanto *imagen* de Dios, se sugiere que son los hombres los representantes apropiados de Dios, mientras que las mujeres quedan sometidas al gobierno de la cabeza masculina, imponiéndose la relación patriarcal de la familia. Así, el señorío de Dios sobre el hombre (patriarca judío) se repite en el señorío del esposo sobre la esposa (Ruether 1993, 31-33).

Johnson está de acuerdo con este planteamiento que hace Ruether al subrayar que el lenguaje cristiano se ha caracterizado en gran medida por hablar del origen y cuidador de todas las cosas casi exclusivamente en términos de relación paterna, omitiendo imágenes y un lenguaje materno para hablar de Dios. Pone de ejemplo las primeras palabras del credo niceno, "Creemos en un solo Dios, Padre Todopoderoso, creador de cielo y tierra, de todo lo visible e invisible", que repetidas siglo tras siglo, son el legado del dominio que ha ejercido en la imaginación y práctica cristianas la imagen del único y todopoderoso padre creador del mundo. La autora reconoce que el lenguaje patriarcal viene por vía de analogías y que en términos positivos, llamar a Dios Padre, es parte de una experiencia relacional, es decir, que provenimos de Dios. Lo que pasa es que esta expresión se ha tomado literalmente, ha monopolizado el lenguaje para referirnos a Dios y al mismo tiempo desautoriza la relación maternal y las imágenes femeninas para Dios. Agrega que no se percatan de que esto explica la funcionalidad de Dios, no su esencia. Como ahí no para su repercusión, esta acción acompaña el afianzamiento de la patriarquía como ideología dominante en la comunidad cristiana, lo que genera un sacerdocio jerárquico integrado sólo por hombres, que para convalidarlo se exige unas imágenes de Dios exclusivamente masculinas y con poder (Johnson 2002, 228-229).

En cuanto a la interpretación bíblica, ésta ha usado el lenguaje masculino kyriocéntrico para referirse a la Divinidad, por medio de metáforas e imágenes masculinas. Por un lado la interpretación bíblica ha entendido el discurso de la *Sofía* como metafórico mientras que por el otro lado el discurso masculino acerca de Dios, el Padre y Señor, sí expresa adecuadamente la naturaleza y el ser de Dios. No tienen en cuenta que "según la tradición judía y cristiana, el lenguaje de humano acerca de D**s siempre debe ser entendido como metafórico. El lenguaje sobre D**s es simbólico, metafórico y analógico porque el lenguaje humano nunca puede hablar adecuadamente acerca de la realidad divina" (Fiorenza 2000, 225-226).

Analizando las implicaciones que el lenguaje androcéntrico ha tenido en la vida de las mujeres, Johnson agrega que,

> La teología feminista en particular, ofrece un agudo análisis de cómo la metáfora paterna ha corrido pareja con los calores de dominio y gobierno autoritario en campo patriarcal, que ha confeccionado un lenguaje sobre Dios

> que subordina a las mujeres y les cierra el acceso al misterio divino, tanto sociológica como sicológicamente (Johnson 2002, 231).

Al respecto Fiorenza complementa que las consecuencias más lascivas del lenguaje androcéntrico y de la estructura patriarcal-kyriarcal las sufren las mujeres más pobres, cuando afirma que "la explotación de las mujeres más pobres y despreciadas sobre la tierra exhibe los plenos poderes mortíferos del kyriarcado" (2003, 50). Por tanto, las luchas de estas mujeres por la supervivencia y la autodeterminación deben ser animadas por el poder dador de vida de la Sabiduría Divina en medio de nosotras, a través de propuestas democráticas de relacionamiento, propuestas que retomaremos en el tercer capítulo.

Es por esto que el redescubrimiento de la *Sofía* nos obliga a continuar la lucha en contra del lenguaje masculino convencional sobre Dios y en contra de las funciones e implicaciones autoritarias exclusivistas de tal lenguaje.

En síntesis, el establecimiento y desarrollo del patriarcado-kyriarcado afirmó lo masculino como la norma y pauta de comprensión de la organización social y comprensión del misterio de Dios, lo que trajo a su vez la subordinación de la mujer. El kyriarcado perpetúa no sólo el sexismo, sino también el racismo, el clasismo y otras discriminaciones. El kyriarcado se ha metido no sólo en la sociedad sino también en la iglesia, donde a través del lenguaje androcentrista y la interpretación bíblica kyriarcal, sólo concibe lo masculino para representar la Divinidad, marginando a las mujeres e impidiéndoles su plena realización como hijas de la Divina *Sofía*. Si nos preguntamos si la *Sofía* ha podido superar estos esquemas kyriarcales y si ha encontrado resignificación en la identidad y en las luchas de las mujeres, la crítica feminista considera que sí, que el redescubrimiento de la *Sofía* nos invita a continuar la lucha contra el kyriarcado y contra el lenguaje masculino y excluyente acerca del misterio de Dios.

3. La crítica feminista señala el olvido que ha sufrido la *Sofía*

A pesar de la fuerte presencia de la *Sofía* en la antigua tradición judía del Antiguo Testamento, especialmente en la literatura sapiencial, no se ha hecho justicia ni en la profundización de su estudio ni en el reconocimiento de lo femenino que actúa en la Divinidad. Para Fiorenza la *Sofía* ha sido prácticamente olvidada en la teología

occidental, no obstante su amplia y activa labor en medio de los pueblos, las culturas y las religiones del mundo.

> Ella enseña la justicia, la prudencia y el bienestar. Está presente como la pícara ingeniosa, la guía del pueblo y la mujer sabia de la antigüedad y de los pueblos indígenas. Ella abraza la creación en su belleza viviente y en su variedad múltiple y se deleita con sus maravillas. La Divina Sabiduría contiene y sostiene todas las cosas. Mientras que en sus prácticas de adoración, la tradición ortodoxa oriental siempre ha retenido la memoria de Ella como *Hagia Sofía*, en la teología occidental cristocéntrica ha sido virtualmente olvidada. En el catolicismo romano, vestigios de su esplendor han sido reflejados en María, pero la mariología la ha relegado a un lugar de ciudadana de segunda clase o la ha eliminado completamente de la conciencia religiosa de las personas. No obstante su hora ha llegado. Durante la década pasada las teólogas feministas cristianas han redescubierto la divina Sabiduría-*Sofía* y han hecho oír su voz entre los pueblos (Fiorenza 2003, 10).

Por su parte, la *Sofía* sí aparece en el discurso judío, "aunque vestida o actualizada y encarnada en el lenguaje kyriocéntrico" (Fiorenza 2000, 187), lo hace a través de las instrucciones de un padre a su hijo varón o a través de un discurso a un joven rey. Esto nos lleva a pensar que "la literatura sapiencial fue moldeada para servir los intereses kyriarcales de los varones de la clase dominante" (Fiorenza 2000, 188). Son muchos los textos en la literatura sapiencial alusivos a la *Sofía*, mientras que son pocos los rastros directos en el Nuevo Testamento.

Para Fiorenza, lo anterior explica por qué la imaginación cristiana temprana acerca del Dios de Israel reflejado en la *Gestalt* [figura] de la Diosa como Divina *Sofía* ha sido perdida y olvidada casi por completo en la auto-comprensión de las iglesias occidentales. La mitología reflexiva del cristianismo temprano ha absorbido estos elementos "femeninos" derivados de la teología sapiencial o del simbolismo en torno a la Diosa, mediante el término gramatical masculino "Logos" (Fiorenza 2000, 217).

Rosemary Radford Ruether señala que el lado femenino de Dios no quedó completamente fuera de las Escrituras, sino que la figura del Espíritu Santo recoge varias de las tradiciones hebreas de la femenina *Sofía, Hokmah* (1994, 136). De igual manera Johnson considera que la presencia universal de *Sofía* es análoga o se identifica con el Espíritu Santo, lo que da soporte al uso de imágenes femeninas para hablar del Espíritu porque simboliza a la *Sofía*. Johnson afirma que al igual que la *Sofía*, el Espíritu Santo ha sufrido un penoso olvido en la teología: fue el último en ser declarado divino, después del Padre y del Hijo, no se le ha prestado la atención debida, es tratado

en tercer lugar en los escritos patrísticos y en los tratados medievales occidentales. Quizás su olvido se deba al haber sido ampliamente tratados los temas de Dios y su relación con el mundo y con la humanidad, quizás por enfatizar la trascendencia divina más que la inmanencia y sus aspectos relacionales o porque los teólogos al final se sentían ya cansados. Johnson señala que la tradición pneumatológica de occidente es más bien pobre y parece un accesorio de la doctrina de Dios, y que ha sido descrita por muchos teólogos como el Dios olvidado. Para ella este olvido se debe a la relación simbólica de la *Sofía* con el Espíritu Santo (Johnson 2002, 130, 174-177).

Además de la relación simbólica o análoga entre la *Sofía* y el Espíritu Santo, existe otra relación simbólica entre el olvido que ha sufrido la *Sofía*, en la teología y en la falta de significación de lo femenino de Dios, con la marginación que sufre la mujer en la iglesia y en la sociedad. Como ya dijimos, la teología feminista ha sido la encargada de rescatar a la *Sofía* de este olvido, de este papel de Cenicienta. Por lo tanto, rescataremos su función, rescataremos lo femenino en Dios, a la vez que encuentre su análogo humano en las mujeres, para que la Divinidad sea el apoyo solidario de las luchas de las mujeres en ser también reconocidas y ser valorados sus derechos y los derechos de todas y todos quienes sufren exclusiones. La *Sofía* puede animar a las mujeres a dejar su papel de cenicientas, para que se autodefinan, sean sujetos históricos y alcancen su realización y plenitud de vida. Entonces, ¿cuáles han sido otras razones para el olvido que ha sufrido la *Sofía*?

3.1 El paso de Diosa a Dios en el monoteísmo judío

Como el monoteísmo judío no podía aceptar más que una divinidad, lo que hizo fue atribuirle a Dios cualidades maternales junto a las cualidades masculinas. Textos como Is. 42:13-14, 16-17 son ejemplo de cómo se mezclan las imágenes femeninas y masculinas para Dios (Ruether 1994, 135). También en la literatura sapiencial abunda la imagen femenina que aparece como secundaria a la imagen de Dios,

> que media el trabajo y la voluntad de Dios con respecto a la creación. El libro de Proverbios describe a la Sabiduría como vástago de Dios, traída por Dios, parida por Dios antes de la creación de la tierra, y que cooperó con Dios en la creación del mundo, gozando y deleitándose en el trabajo de la creación. En la Sabiduría de Salomón, la Sabiduría es la manifestación de Dios a través de quien Dios media el trabajo de la creación, la conducción provincial y la revelación. Ella es la fuerza sutil de la presencia de Dios (Sab. 7:25-26) (Ruether 1994, 135).

La figura de la Diosa está detrás de la imagen de la *Sofía* pero en el pensamiento hebreo esa manifestación autónoma de la *Sofía*, o de la Diosa, pasó a convertirse en un atributo o expresión dependiente del trascendental Dios masculino (Ruether 1994, 136).

El Nuevo Testamento hace eco de la tradición de la *Sofía* para explicar la identidad de Jesús. Pero se prefiere usar la palabra *Logos* en vez de *Sofía*, como lo hizo el filósofo judío Filón. Esto es notorio en Hebreos 1:3, 1 Co. 1:23-24 y en varios himnos cristológicos. Por tanto, el uso de la palabra masculina *Logos*, cuando se identifica con la identidad masculina de Jesús y se une al hecho que es el Hijo (varón) de Dios, desplaza el concepto femenino de Dios que después es recogido en la figura del Espíritu Santo (Ruether 1994, 136), como se mencionó anteriormente.

Resulta fascinante el hecho que la *Sofía,* como representación de la Divinidad, incorpore el lenguaje y tradiciones de la Diosa. Fiorenza observa similitudes entre los inicios de la *Sofía* de Pr 8:22 con el nacimiento de Atenea, hija de Zeus y de Metis (la diosa más sabia entre todos los dioses), de la mitología griega. La diosa Atenea nació aparentemente de la cabeza de su padre, pero su madre real es la diosa Metis. Además, "Zeus, el padre de todos los dioses, mantenía una relación de rivalidad con Metis, a la que la Biblia denomina Chokmah-*Sofía*-Sabiduría" (Fiorenza 2004, 41). El mito, en síntesis, dice que

> Metis estaba esperando a Atenea, pero Zeus por temor a que diera a luz a una criatura más sabia y poderosa que él, convirtió a Metis en mosca y se la comió para asegurarse que siempre iba a disfrutar de su sabio consejo. Este relato mítico no sólo manifiesta el miedo que el Padre de los dioses tenía a que la hija (femenina) de la Sabiduría fuera más sabia que él (masculino), "sino que también revela cuáles son las condiciones en que las mujer*s se ven obligadas a ejercer la sabiduría y producir conocimientos en las culturas y religiones kyriarcales (Fiorenza 2004, 102).

En contextos como el de América Latina las mujeres también deben luchar contra concepciones y estructuras androcéntricas kyriarcales injustas de dominio, exclusión y muerte. Para lograr su reivindicación ante siglos de marginación, para visibilizar su valioso rastro y su aporte como protagonistas de la historia, las mujeres no sólo se basan en la diferencia de género, sino en la justicia, ya que la justicia es una característica de la presencia del Reino de Dios en la tierra. Y éste es el aporte que hace la sofiología feminista a la causa de las mujeres,

> La sofiología-feminista estudia críticamente los mitos, textos, tradiciones y prácticas religiosas masculino-mayoritarias intentando poner de relieve hasta

> qué punto marginan, hacen invisibles o distorsionan la experiencia, la tradición, el lenguaje, el conocimiento y la sabiduría con el fin de eliminar de la conciencia y de los documentos culturales y religiosos todo rastro de las mujer*s. La aportación positiva de tal sofiología no consistirá en sacar a la luz un conocimiento divina o naturalmente dado que, todavía oculto, espera ser descubierto, sino en producir una sabiduría práctica que debe ser vivida y ejercida (Fiorenza 2004, 102).

Continuando con la integración de lo masculino y femenino en Dios, de *Sofía* e Isis, *Sofía* y Dios, Fiorenza dice que no es de extrañarse que una sociedad patriarcal como la judía tratara de hacer esta integración para lograr sus propósitos teológicos. El propósito era hablar del cuidado amoroso de Dios con su pueblo, así como con toda la creación, utilizando el lenguaje y los elementos mitológicos de su propia cultura egipcio-helenística, como los de la Diosa, e integrarlos en la teología judía monoteísta (Fiorenza 2004, 194). Consideramos que precisamente por ser el contexto judío un contexto patriarcal el propósito también era desplazar a la Diosa. En estos contextos donde se menospreciaba a la mujer, sólo lo masculino podía representar lo divino. A consecuencia de esto, la imagen femenina de la Divinidad se perdió, como podemos constatarlo a través del desarrollo histórico del entendimiento masculino y patriarcal del misterio de Dios.

Teniendo en cuenta lo anterior, no cabe duda que el judaísmo tomó mitos de otras culturas y los adoptó teológicamente. Encontramos muchos atributos y símbolos de Isis, Asera y otras diosas asignados en la literatura bíblica no sólo en a la figura femenina de la *Hokmah*, sino también en la *Shekinah* y *Ruah*. Como es el caso de las adaptaciones del relato de la creación, donde el árbol, la serpiente y los pájaros son símbolos asociados a la Diosa (Lerner 1990, 227). Lo que hacen es disminuir y subordinar todos estos símbolos de la Diosa. Otros ejemplos de esta asociación de la Diosa en los escritos bíblicos los encontramos en la paloma que representa a la figura femenina del Espíritu Santo o en la tradición de la iglesia en donde María usurpa el título de la Diosa como “Reina del cielo”, junto a sus símbolos de luna y estrellas, así que no pueden ser consideradas “coincidencias”. Veamos más detenidamente como también influyó Filón en la represión de lo femenino, en la represión de la Diosa.

3.2 Represión de lo femenino en Filón

La obra teológica del filósofo y teólogo judío Filón está determinada por el dualismo de género androcéntrico que entiende positivamente a la masculinidad y evalúa negativamente la femineidad. Para Filón "La masculinidad y la condición de varón, pero no la femineidad y la condición de mujer, son cualidades que pueden expresar lo Divino" (Fiorenza 2000, 194). Aunque Filón habla de la Sabiduría como la hija de Dios, sostiene que es masculina y que debe ser llamada padre. El cambio gramatical fue respuesta a una tradición sapiencial existente que veía a la Divina *Sofía* como figura femenina que tenía un gran atractivo para muchos judíos, especialmente para las mujeres (Fiorenza 2000, 195). El proceso y los niveles de relacionamiento entre la *Sofía* y el *Logos* de Filón, se da como sigue.

Filón extiende su sistema teológico de dualismo de género asimétrico hasta llegar a un sistema de dualismo cosmológico. Esta maniobra teórica le permite transferir los atributos de la femenina Sabiduría al *Logos*, quien, en Sab 18:14-19, todavía está subordinado a *Sofía*. Según Filón existen dos mundos: el mundo celestial de *Sofía* de la vida y la salvación y nuestro mundo terrenal de mortalidad y lucha. Mientras que la Divina Sabiduría está en el mundo celestial de Dios, su hijo, el *Logos* (la Palabra) vive en el mundo histórico para poder abrir un camino para que el alma vuelva al cielo. En la medida en que Filón restringe la esfera de la Divina Sabiduría al mundo celestial, vacía su lugar como mediadora de salvación y como defensora del pueblo en el mundo histórico, de manera que su hijo, el *Logos*, pueda ocuparse de sus funciones y títulos. En un primer nivel, Filón aplica al *Logos* títulos similares: "hijo de Dios", el "mayor", el "comienzo" y el "primogénito de Dios", así como aplica a la Divina *Sofía* los nombres y predicados de Isis: "hija primogénita de Dios", la "mayor", la "primicia" y el "comienzo". En un segundo nivel de reflexión teológica o mitológica reflexiva, Filón identifica al *Logos* con la Divina Sabiduría (Fiorenza 2000, 195-196).

Así, los discursos teológicos del comienzo del cristianismo construyeron el significado teológico acerca de Jesús uniendo las tradiciones de la *Sofía* junto a otras tradiciones judías tempranas acerca de Jesús (Fiorenza 2000, 197) como la de Filón.

La teología de Filón aparece en el primer siglo A. de C. cuando la *Sofía* es relegada a un segundo término complementario de Dios. En el libro de Sabiduría,

anterior a Filón, en 9:1-2, aparece Palabra y *Sofía* juntas, como sinónimas. Así, luego Filón no escogió *Sofía* sino Palabra, como intermediario entre Dios y el mundo. En los escritos de Filón se pueden ver la elaboración del concepto de *Logos*, desarrollado bajo la tensión de la antigua y establecida figura de la *Sofía*. Tanto *Sofía* como *Logos* aparecen en sus escritos y no siempre es clara la distinción entre ellas. Sin embargo, la preferencia por *Logos* influyó tanto a la cristología de los posteriores teólogos (Engelsman 1979, 94-95), como a los escritores del Nuevo Testamento.

3.3 El paso de Sofía a Logos en el Nuevo Testamento

Empezamos con el análisis detallado de la manera como el establecimiento y desarrollo del patriarcado afirmó lo masculino como la norma y pauta de comprensión de la organización social y comprensión de lo divino, lo que trajo a su vez la subordinación de la mujer. Dentro de este orden patriarcal-kyriarcal reinante lo femenino no podía representar a lo divino, lo válido era lo masculino. Vimos de igual manera como el lenguaje androcéntrico fue una vía que permitió sostener este tipo de orden injusto. Por ello se hace tan importante analizar el cambio lingüístico para referirse a lo divino, del uso de términos de uno de connotación femenina, *Sofía*, a otro de connotación masculina, *Logos*.

No podemos minimizar el impacto de la represión de lo femenino a través del paso de términos como sucedió con la *Sofía* y el *Logos*, sino también de la traducción de otros términos al griego y al latín. Por ejemplo, términos como espíritu, morada y sabiduría, en sus respectivos términos hebreos *ruah, shekinah* y *hokmah* y el griego *sophia,* tan fuertemente asociados al Espíritu Santo con significado femenino, fue olvidada (Johnson 2002, 177), al ser traducido Espíritu Santo al latín como el masculino *spiritus*. Se perdió cualquier identificación del Espíritu Santo con lo femenino, por el uso generalizado del latín, acompañado del consiguiente olvido del hebreo y del griego, con la producción de escritos teológicos en latín por parte de San Agustín de Hipona, con la traducción de la Biblia al latín y con la introducción del latín al culto.

Indudablemente hubo un cambio del término femenino *Sofía* por el término masculino *Logos*. Algunas teólogas feministas, como McFague y Engelsman, resaltan el acaparamiento, disminución o desaparición de lo femenino con la asignación de los atributos de *Sofía* a Jesús. Ruether señala el carácter androcéntrico de la definición del

Logos y de Dios, mientras que otras teólogas como Fiorenza, Ringe y Johnson enfatizan que Jesús es la *Sofía* encarnada. Como ya veremos, propondremos en el segundo capítulo la *transparencia* del hijo que integra o manifiesta la presencia divina materna y paterna en su identidad, y que supera los prejuicios de género.

Podemos rastrear la *Sofía* en la cristología en himnos como 1 Ti 3:16; Col 1:15-20; Ef 2:14-16; Heb 1:3; 1 Pe 3:18 o Jn 1:1-14 que relacionan la tradición sapiencial con Jesús. Por ejemplo en Fil. 2:6-11, la misión y el significado de Cristo el "Señor" se entienden, en función de la Sabiduría-Isis (Fiorenza 2000, 207).

Por medio de su exaltación y entronización, Cristo-*Sofía* asumió el gobierno sobre todo el cosmos, sobre los poderes celestiales y terrenales. Esto es lo que se proclama en Fil 2:6-11 en lenguaje que hace alusión a Is 45:23 y al culto contemporáneo de Isis. Como Isis, Cristo-*Sofía* es adorado/a por todos los poderes cósmicos y recibe un nombre "que es sobre todos los nombres". Así como la aclamación de la Diosa Isis le otorga a Isis el título masculino "Señor", así también la verdadera aclamación cristiana es "Jesucristo es el Señor" (Fiorenza 2000, 208).

Esta clase de entendimiento de Cristo-*Sofía,* que es rescatada por la crítica feminista, no permaneció en la tradición de la iglesia patriarcal, lo que permaneció fue el entendimiento de Jesús-varón y no de Jesús-*Sofía*. Fiorenza asegura que "el desplazamiento de la *Sofía* al *Logos*, proveniente del contexto social patriarcal no sólo es un desplazamiento lingüístico sino también un desplazamiento teológico en las tradiciones en torno a Jesús (2000, 203). En consecuencia, el propósito de este desplazamiento de género garantiza la continuidad de los varones en el poder y la continuidad del sistema social y religioso patriarcal que subordina y excluye a las mujeres.

Podemos concluir que el desplazamiento de la *Sofía* en el Nuevo Testamento no sólo silencia las tradiciones de la Diosa (Fiorenza 2000, 215) sino que representa una pérdida para el género humano y para la creación al no identificar en Jesús-*Sofía* como la fuerza salvadora, dadora de vida, restauradora de la creación, de amor, de justicia y de paz. Para la crítica feminista las consecuencias que vemos actualmente como son las concepciones acerca de las mujeres, que es el tema que sigue, junto a la opresión, exclusión, violencia y muerte que experimentan las mujeres, la pobreza en el mundo, la destrucción del ecosistema, la lucha de clases, el racismo, son consecuencias de esta

forma de entendimiento patriarcal-kyriarcal. No podemos dejar de mencionar que rescatar el lenguaje sofiológico para referirse a Jesús nos ayuda a comprender su misión histórica y su destino en términos teológicos (Fiorenza 2000, 222) y nos brinda pistas para entender su identidad como hijo de *Sofía*, el hijo que refleja a su madre, aspectos de la *Sofía* que trataremos en el segundo capítulo.

4. Crítica feminista contra las concepciones kyriarcales acerca de las mujeres

4.1 La mujer es considerada inferior

Esta concepción está profundamente arraigada en las sociedades patriarcales-kyriarcales. Desde los sofistas griegos, pasando por San Agustín y Tomás de Aquino, hasta nuestros días, la mujer ha sido considerada inferior al hombre (Johnson 2002, 230). Ruether (1993,189) señala que desde la Atenas clásica las diosas predominaban como símbolos de fuente de la vida. A pesar de esto, puede ser exagerado que esta sociedad considerara a la mujer igual al hombre; la igualdad pudo ser experimentada sólo en algunas capas sociales de poder. Como vemos, en el siglo VI A. de C., el legislador Solón reorganizó Atenas como una sociedad de ciudadanos masculinos y prohibió que la mujer desempeñara función ciudadana alguna. Por tanto, ella no tenía poder cívico, económico o político. La mujer fue relegada a la casa, a hilar, criar a los hijos. No pudo aparecer en los foros públicos, marcando una estricta separación entre lo público y lo privado. No obstante, todos los monumentos de la cultura griega evidenciaron una conciencia masculina del poder femenino derrotado, pero todavía peligroso.

En la mitología griega, en el relato de Hesíodo, el poeta-campesino del siglo VIII, Zeus obsequia a Epimeteo, y con él a la humanidad, a Pandora como esposa para castigar el pecado de Prometeo. Pandora trae el mal al mundo, terminando así con la vida despreocupada de los hombres. En otras obras, como las del dramaturgo Esquilo, se plantea la subordinación del derecho materno al paterno, identificada la prioridad del padre sobre la madre. En el drama clásico y el arte monumental se representa la importancia del conflicto entre la identidad del ciudadano griego masculino y sus oponentes, identificados como lo femenino, lo bárbaro y lo animal. “El ciudadano

griego masculino y libre busca establecer su identidad sometiendo y proscribiendo lo no griego, lo no masculino y lo no humano de su esfera de acción" (Ruether 1993, 191).

En la ontología de la cadena del ser que fue desarrollada por la filosofía de Platón y Aristóteles "en orden descendiente, se considera a las mujeres, los bárbaros (como esclavos) y los animales como seres sin esta capacidad racional y por ende únicamente aptos para ser esclavos o instrumentos serviles de la soberanía griega masculina" (Ruether 1993, 192).

Para Aristóteles la mujer es un simple recipiente pasivo e incubador de la semilla masculina que contiene el poder generativo. La mujer es producto de un fracaso materno en el proceso de formación, en donde la materia femenina es modelada completamente por la fuerza masculina. El resultado es un ser defectuoso que carece completamente de racionalidad, voluntad moral y fuerza física, y por lo tanto incapaz de ser autónomo. De esta manera, igual que lo hacen los mitos hebreos, Aristóteles despoja a la tierra y a la femineidad del poder generativo y las degrada como receptoras y/o subvertidoras pasivas de una potencia masculina trascendente. Esta metáfora de la jerarquía ontológica como jerarquía social, con sus niveles descendentes de racionalidad y, por tanto, de adecuación al servilismo, se introdujo en el cristianismo en los primeros siglos de nuestra era y en adelante influiría en la cultura occidental hasta el periodo moderno (Ruether 1993, 192- 193).

El firme propósito de tal comprensión del sistema piramidal de dominación y subordinación, de autoridad y obediencia, gobernante y gobernado era legitimar las estructuras patriarcales de la casa y del Estado, la forma de gobierno, a la vez que legitimaba la exclusión de las mujeres libres y de los esclavos, para servirse de ellas y de ellos. Esta comprensión occidental todavía continúa estructurando el moderno orden simbólico burgués (Fiorenza 1996, 257) supuestamente democrático.

San Agustín, con una marcada influencia griega, considera al patriarcado como el orden natural de la sociedad donde se refleja la inferioridad innata de la mujer que le debe sumisión al hombre, quien sí es imagen de Dios. Estos postulados reforzarían el ascetismo que rechazó todo lo que tenía que ver con el cuerpo, incluida la sexualidad y la mujer, y lo terreno. El ascetismo cristiano fue aceptado por algunas mujeres, quienes optaron por el celibato, a través del cual superarían la maldición de Eva. Estas mujeres rechazaron su papel sexual reproductivo como degradante. Los ascetas hablaban de la

mujer virginal como si se hubiera convertido en un hombre espiritual, porque consideraban lo femenino como inferior (Ruether 1993, 193-197).

Luego Tomás de Aquino sustentó su tesis de la inferioridad de la mujer, "como parte de su legado a la humanidad" integrando la antigua biología griega a su antropología teológica. Como los griegos, él pensaba que en el acto procreador, la naturaleza de la mujer era un objeto pasivo y la naturaleza masculina era el principio activo. De allí deducía que el principio activo paterno era superior a la naturaleza pasiva materna, por lo tanto, lo inferior no podía proporcionar metáforas adecuadas para describir el misterio divino. De hecho, utilizar imágenes femeninas significaría menguar la dignidad de Dios (Johnson 2002, 230).

Israel también desarrolla su concepción y práctica con respecto al lugar que le asignan a las mujeres. Desde muy temprano se caracteriza por ser una sociedad campesino-pastoril sumamente patriarcal. Israel organiza una comunidad masculina donde las mujeres son rigurosamente marginadas. Deben apartarse de los hombres para que ellos puedan estar puros con el fin de recibir la alianza de Dios. La alianza se entrega a la asamblea masculina de Israel en la cual no se considera a la mujer como miembro por derecho propio sino a través de un hombre. Hay ceremonias exclusivas para los hombres como las ceremonias de iniciación para ingresar a la alianza y la circuncisión y se las excluye del estudio de la ley. Sólo pueden heredar propiedades a través de un heredero masculino, no pueden testificar ni celebrar contratos. Por consiguiente, tanto en lo civil como en su relación con Dios, la mujer no es autónoma y es representada por el jefe de familia masculino (Ruether 1993, 187). Debemos aclarar que aunque el patriarcado no se originó en las religiones bíblicas, ha determinado no sólo la autocomprensión de la comunidad cristiana por siglos sino también ha determinado la autocomprensión de la mujer, de Dios y del mundo.

El patriarcado fue mediado y perpetuado a través del cristianismo, la religión occidental dominante, al menos durante casi dos mil años. En la medida en que la Biblia ha mediado el antiguo patrón de la sumisión patriarcal y ha proclamado a Dios y a Cristo en términos patriarcales, este patrón patriarcal ha definido la autocomprensión y la comunidad cristianas a lo largo de los siglos. Mediante el trabajo de teólogos influyentes como Agustín o Tomás de Aquino, este constructo aristotélico-bíblico de las

“naturalezas” humanas inferiores de los esclavos y de las mujeres libres ha una pieza fundante de la teología cristiana (Fiorenza 1996, 257).

Sin embargo, la gracia salvífica de Dios podía alcanzar a todas las almas, incluyendo las “inferiores”. Ruether no se explica la división entre la igualdad de las almas ante Dios en la redención y la desigualdad de los cuerpos en la tierra y que degeneró en la subordinación de la mujer. Surge en la cristiandad una división inexplicable entre la igualdad de las almas en relación con Dios y la desigualdad de los cuerpos y de la condición social según el sexo y la jerarquía de clase. La subordinación de la mujer se explica como *natural*, en correspondencia con la inferioridad del cuerpo y la personalidad femeninos, y también como castigo por haber provocado el pecado original. Al mismo tiempo las mujeres son iguales ante Dios en lo que respecta a la redención. En la creación, las mujeres son inferiores a los hombres y están bajo la subordinación masculina, pero esta inferioridad es eliminada por la igual capacidad de mujeres y hombres para trascender la creación y ser transformados y transformadas por la gracia (Ruether 1993, 40).

Este mismo patrón social y religioso de dominación y ver lo otro como lo que se puede oprimir y explotar es el que ha legitimado el racismo, el clasismo, las guerras y la explotación de los recursos naturales, responsables del hambre, pobreza, explotación y del deterioro actual de nuestro mundo (Fiorenza 1996, 257-258).

Hemos heredado esta ambigüedad que se refleja en la aparente igualdad de la mujer y la subordinación que experimenta. En lo privado ejerce poder pero en el imaginario social es considerada inferior. En la iglesia, aunque logra la ordenación, muchas veces es relegada a cargos inferiores. En lo laboral, aunque realice las mismas labores que los hombres, no se reconoce su capacidad laboral ya que recibe un salario menor. Ella debe esforzarse el doble que el hombre para demostrar su capacidad intelectual o racional, esto se constituye en una lucha contra la idea de la inferioridad que ha sostenido otras formas de opresión.

Se pretende es deconstruir la construcción social y religiosa del ideal de “mujer” y lo “femenino”, para que no se siga reproduciendo este ideal. El ideal femenino no es lo delicado, frágil, dependiente, sumiso, sensible, comprensivo, objeto del deseo sexual, abuso, indefensión, maternidad, cuidado de los hijos, casa, labores domésticas. Debemos superar el sistema dualista sexo/género de tal manera que conceptos como

mujer, persona, hombre, niño, niña, anciana, anciano, indígena, negritudes, medio ambiente, se basen en conceptos tales como igualdad, justicia, libertad, respeto, dignidad, responsabilidad con la creación, que garanticen el bienestar para todas y todas.

> La diferencia entre varón y fémina es considerada la diferencia más básica y esencial entre personas, de suerte que la división entre varones y mujeres y las consiguientes relaciones de poder mutuas se perciben como el origen y la base de todas las demás divisiones y estructuras de dominación: las vinculadas a la clase económica, la cultura, la nacionalidad y la edad. Según esta manera de ver las cosas, el sistema de patriarcado, entendido como dominación de los varones sobre las mujeres y como exclusión de éstas de la política, la cultura, la historia y la religión, ha prevalecido de manera absoluta en todas las épocas y en todos los lugares. Las mujeres no sólo han sido objetos y víctimas de la gobernanza masculina, sino dóciles agentes que, por temor de conformarse a la naturaleza o a la voluntad de Dios, se han prestado a vivir al servicio del bienestar de los varones (Fiorenza 2004, 157).

Este sistema de dominación no puede ser asumido como una absoluta dominación de género, ya que cuando las mujeres tienen el poder, muchas veces asumen y repiten actitudes masculinas de dominación. Así que el análisis de dominación sexo-género es más complejo de lo que parece, es el análisis de estructuras de dominación (Fiorenza 2004, 158) que interiorizamos y repetimos las mujeres. Se da el caso de la dominación injusta en las relaciones de personas del mismo género, opresión de género. Por ejemplo la dominación, maltrato, explotación y/o humillación que ejerce la "dueña de casa" sobre la mujer que ayuda en los oficios de la casa. Otro ejemplo es el abuso de poder de las madres sobre los hijos e hijas, o la discriminación que hacen las mujeres mestizas sobre las mujeres indígenas o el menosprecio de mujeres de la élite sobre las mujeres empobrecidas o las expresiones de supuesta superioridad de las mujeres blancas sobre las mujeres negras.

El complejo sistema de dominación, por el entrelazamiento histórico de raza, clase, género, edad o nación que se desarrollan a partir del mismo conjunto de dominaciones, han de ser transformadas simultáneamente (Fiorenza 2004, 159). No son sistemas de dominación independientes. Este complejo sistema de opresiones son las que viven la inmensa mayoría pobre de nuestras sociedades latinoamericanas y que deben ser transformadas. Como dice Fiorenza, necesitamos tomar conciencia de la forma como la sociedad y la iglesia son responsables de la manera de concebir a las

mujeres y de cómo ellas son portadoras de proyectos liberadores, de otros modelos que transformen dichas situaciones de opresión, que es lo que nos propondremos en el tercer capítulo de nuestra investigación. Por tanto, es necesario

> Tomar conciencia de la complicidad del conocimiento religioso y la forma de socialización en la explotación económica de las mujeres, su marginación en la sociedad y su victimización sexual. Como así también se tomó conciencia de la capacidad de las mujeres para construir un modelo de significación diferente y una visión liberadora que autoriza y da poder a las mujeres en sus luchas por la supervivencia, la dignidad y la autodeterminación (Fiorenza 2003, 20).

4.2 La mujer es origen del pecado, de la caída y del mal

El sistema patriarcal-kyriarcal considera a las mujeres como "la vía de entrada del demonio al mundo y descritas como tentadoras y herejes, como proclives al mal, como indignas de representar a la Divinidad" (Fiorenza 2004, 149). Para analizar las repercusiones de este tipo de concepto acerca de las mujeres partimos de la perspectiva hebrea del mal y del hecho que esta perspectiva es androcéntrica. En Ruether (1993, 127-128) encontramos que los hebreos desarrollaron el concepto del mal como lo profano identificado con el mundo de los gentiles, especialmente con sus cultos, con su cultura y su existencia misma. La profanación también se relaciona estrechamente con la sexualidad y la reproducción y sobre todo con la sangre femenina durante la menstruación y el parto. Los desechos corporales masculinos, en especial el semen de los derrames nocturnos, y los cuerpos de los muertos, también son profanadores. En este concepto de pureza y contaminación se crea en la religión judía una serie de disociaciones: entre el *shabat* y los días comunes; entre el santuario del templo y los atrios exteriores; entre los judíos y los gentiles; entre el macho y la hembra. Consideran a la mujer como agente de impureza, entonces cuando los hombres de Israel reciben la Torá, se preparan para esta consagración y no pueden acercarse a ninguna mujer durante tres días. Esto significa que las mujeres deben estar alejadas de los lugares santos y sólo los hombres israelitas se reúnen en asamblea para recibir la Ley de Dios.

La perspectiva griega del mal también influyó en la concepción cristiana acerca del mal. Tal como señala Ruether, la filosofía griega considera que el mal reside en el cuerpo físico y en el mundo material y no en la mente consciente. Ratifica el dualismo mente/materia, se añade el alma, principio de vida, que tiene la capacidad del conocimiento y de unirse con las esencias divinas. El alma también tiene fuerzas

inferiores de pasiones desordenadas. El origen del mal está en el sometimiento del alma a las pasiones, tanto en los excesos en comidas, bebidas, y en el sexo o en las capacidades limitadas del vulgo, perdiendo su capacidad de unirse con lo divino y condenándose a la reencarnación. Si el hombre no logra dominar a las pasiones su alma se reencarna en seres considerados inferiores, como mujeres o animales. La mujer tiene la posibilidad de elevarse a formas masculinas y alcanzar lo divino. La virtud es, por tanto, la capacidad de controlar el cuerpo y las emociones a través del dominio de la mente (1993, 131-133).

Tanto la tradición judía como la griega contribuyeron a la actitud cristiana de servirse de la mujer como chivo expiatorio no sólo del pecado, sino también de la muerte, como fuente de impureza y la mortalidad. En la cristiandad incipiente, las primeras tentativas de igualdad en las relaciones hombre-mujer fueron rápidamente sofocadas por la tradición de culpar a la mujer. No sólo se justificó de nuevo su subordinación *natural*; hacer de ella una víctima sin límites justificó también atribuir el origen del pecado y de la muerte a su insubordinación. A causa de la mujer, el *hombre* perdió su inmortalidad *original* y *natural* (Ruether 1993, 149).

En la tradición hebrea del mito adámico, según Ruether (1993, 187), no sólo se subordina el poder de la mujer, sino se suprime todo recuerdo del mismo. Al relatar que Eva es formada de la costilla de Adán elimina a la madre que gesta como fuente de vida humana y la hace esposa, como ser secundario supeditada a su marido. En cambio el hombre es la persona original y normativa, creada de arcilla y con el aliento del Dios Padre.

Se considera que, por causa de la mujer, el hombre perdió su inmortalidad. Esta forma de pensar fundamenta los dualismos y los extiende a otros grupos oprimidos, grupos religiosos, sociales, sexuales y étnico-raciales. Por eso la reconstrucción de la tradición ética debe comenzar con una clara separación entre las cuestiones de la mortalidad y del pecado. El pecado "es el mal uso de la libertad para explotar a otros seres humanos y a la Tierra, y por tanto para violentar las relaciones básicas que sostienen la vida" (Ruether 1993, 149).

Podemos encontrar elementos recuperables en la tradición hebrea acerca del mal que son un aporte valioso para una ética de ecojusticia, como son las relaciones injustas entre los pueblos y su efecto destructor en la tierra, (Ruether 1993, 150). La tradición

hebrea de la alianza entre Dios y su pueblo, la tierra entra a ser parte de esta relación, lo cual supone que debe cuidarla y compartirla con otros pueblos, porque también son creación de Dios. Aunque tienen un concepto fuertemente etnocentrista, conciben que Dios también se relaciona amorosamente con otros pueblos (Ruether 1993, 216), "hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos" (Mt 5: 45 BJ). Dios es el dueño de la tierra, nos corresponde entrar no en relaciones de dominio y explotación sino de preservación, para garantizar la vida de todo cuanto existe. Aquí cobran valor los conceptos de alteridad, interrelación e interdependencia que detallamos anteriormente.

Gebara (1995, 39-51) analiza el mito adámico, que al parecer, trata de explicar los orígenes del mal, del pecado y la manera de relacionarse el ser humano con el ser superior. Está de acuerdo en que en el mito adámico la cuestión de la responsabilidad del llamado pecado original ha recaído su mayor parte en la mujer y la ha condenado a la desigualdad, impureza, sumisión y dependencia del hombre. Para Gebara el árbol del bien y del mal simboliza que de una misma fuente emanan el bien y el mal. En la naturaleza encontramos esas dos expresiones; como fuente de vida y la de su fuerza destructora. Ve que todos los personajes, la serpiente, la mujer, el hombre y Dios, son imagen del ser humano. Simbólicamente todos los personajes son un único personaje que descubre el mal dentro y fuera de sí. Entonces, del ser humano emanan también el bien y el mal. Por tanto debemos considerar el mito adámico

> como expresión de la trágica y maravillosa comprensión humana de sí mismo. La realidad humana es alegría, seducción, tentación, acusación, destierro. La realidad humana es dolor, trabajo, disimulo, mentira, verdad. La realidad humana es orden, ley, condena, expulsión. La realidad humana es bien, armonía, paz. La realidad humana es finalmente, una realidad frágil, falible, limitada, mezclada y, a la vez, llena de fuerza creadora (Gebara 1995, 47).

Continúa esta autora diciendo que debe aceptarse dos planteamientos: el primero, que el mal forma parte de la naturaleza humana, que es algo que se recibe y se trasmite culturalmente, y segundo, que el mal es lo que se percibe como fuerza destructora de la naturaleza. Por lo tanto el mal también es algo exterior al ser humano. Por estas razones no podemos seguir culpando a la serpiente y a la mujer de la presencia del mal en el mundo. Lo que ha pasado y pasa es que para el patriarcalismo ha sido fácil interpretar el mito adámico e identificar y culpar al cuerpo de la mujer por la presencia

del mal, del pecado y de la caída de la humanidad. También es cierto que el cuerpo de la mujer ha sido exaltado por su maternidad y virginidad a la condición de diosa. Pero esto no fue suficiente para superar el problema de la culpa que le han asignado a la mujer (Gebara 1995, 51).

Buscando otras razones de la atribución de la culpa al cuerpo de la mujer, Gebara (1995, 49) las encuentra en el patriarcalismo. El hombre le teme al cuerpo de la mujer porque teme perder su identidad y autoridad masculina. Ve en el cuerpo de la mujer un símbolo de vida y muerte, le teme a su útero cálido generador de vida, le teme a la menstruación y a la producción de leche necesaria para el sustento de la vida. Por sus temores debe dominar este cuerpo para reducir el miedo y la seducción que provoca. Una nueva antropología denuncia esta concentración de miedos y de la inferioridad humana en el cuerpo de la mujer e intenta combatir el dualismo que ha traído exclusión, violencia y muerte. La nueva dimensión antropológica que se inaugura en estos tiempos denuncia la concentración de los miedos y de la inferioridad humana en el cuerpo de la mujer. Propone un trabajo cultural colectivo en el que el ser humano hable de sus miedos sin concentrarlos necesariamente en partes de sí mismo, o también sin acentuar el dualismo propio de las culturas patriarcales, que mira el bien y el mal en constante oposición (Gebara 1995, 50).

Se hace necesaria una nueva antropología y el reto de releer los mitos a fin de forjar una nueva comprensión del ser humano, del mundo y de Dios y para la creación de nuevas relaciones más justas entre los humanos y con la tierra (Gebara 1995, 50). En esta línea se sitúa Ruether (1993) quien considera que las concepciones acerca del bien y del mal deben considerarse como diferentes tipos de relaciones y no como diferentes tipos de seres. Por lo tanto, no podemos unirnos en forma absoluta a un tipo de ser, el bien o el mal, y purificarnos del contacto con el otro. Se trata es de encontrar vías para que los antagonismos y divisiones entre las clases sociales, los sexos, las razas y las relaciones de dominio y explotación inadecuada de la tierra sean superadas.

En la misma línea, la crítica feminista rescata a las mujeres como pueblo de Dios al tiempo que denomina pecado y mal a los sistemas de muerte y opresión y a los poderes del kyriarcado (Fiorenza 2003, 29). Ante esto, la meta del feminismo no es sólo cambiar la idea masculina de Dios, que se articula en estructuras patriarcales-kyriarcales sociales injustas de dominación, sino es también una lucha en el

ámbito religioso, lucha que intenta cambiar las estructuras religiosas que han excluido a las mujeres del liderazgo (Fiorenza 2003, 12) y en el ámbito ecológico, es fomentar relaciones de responsabilidad e interdependencia con la creación.

4.3 Relación entre mito y subordinación de la mujer

Como lo venimos tratando, creemos que los mitos entendidos desde la perspectiva androcentrista en sociedades patriarcales y kyriarcales han llevado a la subordinación de la mujer. Los mitos han sido parte de las creencias, de los ritos y de otras formas de expresión de las diferentes culturas. En ellos expresan no sólo sus creencias sino también sus anhelos, ideales, miedos y esperanzas. Considerábamos anteriormente que el mito de la Diosa, o el arquetipo de la Matriz Primordial como la denomina Ruether (1993, 29), fue reprimido en culturas patriarcales, lo que provocó relegar lo masculino por lo femenino tanto en el ámbito religioso como en la esfera social y personal. También vimos que fue posible que en las sociedades patriarcales antiguas, el paso de la vida nómada a pastoril y agrícola social, produjo la organización de clanes, se limitó la propiedad, se dio el dominio sobre el ganado, las mujeres y el uso de personas como esclavas. Pudo haberse dado que con el desarrollo de ciudades y con el surgimiento de otras formas de organización social, como la división en clases sociales y la instauración de la esclavitud también influyeran en la subordinación de la mujer.

Analizando los patrones de dominio de las élites masculinas que niegan su interdependencia con las mujeres, la explotación del trabajo y el daño ambiental que han causado, Ruether (1993, 208-209) en consonancia con Lerner, describe lo que ha pasado históricamente y que se refleja simbólicamente en tres patrones míticos,

> En el primer patrón mítico, el hombre reconoce su dependencia de la madre (como mujer y como tierra), pero al mismo tiempo se apropia de ella como medio de poder y como el regazo en que es entronizado en calidad de rey del universo. Este antiguo mito de la Diosa con el rey masculino entronizado sobre su regazo se perpetúa en la iconografía católica de María y Cristo niño.
>
> La segunda fase mítica niega esta dependencia en la búsqueda por separar el alma inmortal o espíritu del cuerpo corporal. Se niega la dependencia positiva de la madre y la naturaleza, pero su potencia se reconoce negativamente como un poder demoníaco. En la tercera fase mítica hay un esfuerzo por esterilizar el poder de la naturaleza en su totalidad, imaginándola como basura totalmente maleable en las manos de los hombres en el poder. Aunque éste es el mito de la dominación que ha triunfado en la ciencia moderna, ya había sido referido en el

mito babilónico del universo creado a partir del cuerpo muerto de Tiamat (Ruether 1993, 209).

Este tercer mito que ha dominado a la ciencia moderna y al industrialismo ha legitimado la utilización desmedida de los recursos naturales, sirviéndose de la tecnología. Las consecuencias son que se ha globalizado los sistemas de dominación a través del colonialismo y el ejercicio del poder de las potencias mundiales, al tiempo que se ha desarrollado una mayor inconciencia de la interdependencia entre los seres humanos y las otras partes bióticas (Ruether 1993, 209).

En lo que respecta a las mujeres, nos parece que a estas alturas, y a pesar de los logros de las mujeres en los ámbitos sociales y religiosos, se explota a la gran masa que constituyen los pobres, y entre ellas a las mujeres más empobrecidas porque se las considera inferiores. Se las explota en su capacidad productiva, se las considera como mano de obra más barata, se ejerce violencia y muerte contra ellas, manteniéndose todavía el dominio patriarcal-kyriarcal.

Ante lo expuesto en este capítulo podemos concluir que la crítica feminista denuncia que con el desarrollo y establecimiento del patriarcado-kyriarcado se ha afirmado lo masculino como norma y representación de lo divino, se ha reprimido lo femenino, acaparando la comprensión, el lenguaje y la experiencia del misterio de Dios sólo desde la perspectiva centrada en los varones. Este sistema patriarcal-kyriarcal excluye las articulaciones teológicas sofiológicas, excluye el lenguaje y entendimiento femenino acerca de Dios, de Cristo, de la humanidad y de la creación. A la vez este sistema patriarcal-kyriarcal determina las concepciones acerca de las mujeres, las invalida como representantes de la Divinidad, las considera inferiores, las margina, las hace responsables del pecado, del mal y de la muerte y, por lo tanto, las hace susceptibles de toda forma de dominación, violencia y muerte.

Es por esto que la crítica feminista denuncia los siglos de marginación que han sufrido las mujeres, que las ha excluido y las excluye todavía de los puestos de responsabilidad en la iglesia y de la producción teológica. La crítica feminista también es consciente que este sistema patriarcal-kyriarcal continúa engendrando ideologías dualistas que se reproducen en la cultura, en el sistema económico, educativo y religioso; a través de ellos legitima el racismo, el clasismo, el colonialismo, el militarismo, la guerra y la explotación de la tierra y sus recursos. Lo anterior trae como

consecuencia dicotomías que traen dominación, violencias, guerras, pobreza, hambre y destrucción ecológica. Por estas razones la crítica feminista denomina pecado y mal a los sistemas de poder, opresión y muerte del kyriarcado. Considera que sólo un proceso de concientización y denuncia de tales males y pecados podrá erradicar sus malévolos efectos. Por ello promueve la conformación de sociedades igualitarias con ideologías, estructuras y religiones que traigan el bienestar para todos, para todas y para la creación.

Ahí radica la importancia de la perspectiva desde las mujeres, ya que permite ver el mundo de una forma diferente. Entiende que el mensaje cristiano es la igualdad entre todos los seres humanos y que se deben establecer relaciones de interdependencia con todo lo creado, un mensaje que ha sido desvirtuado por el kyriocentrismo excluyente y subordinante. Por ello en este proceso crítico feminista, en la búsqueda de la *Sofía*, la Biblia se convierte en elemento iluminador de las luchas por la emancipación y la liberación del kyriocentrismo.

CAPÍTULO II
RECONSTRUCCIÓN TEOLÓGICA A PARTIR DE LA *SOFÍA*

Después de denunciar los pecados y males de los poderes opresivos del kyriarcado en el primer capítulo, nos proponemos realizar una reconstrucción teológica feminista a través de la *Sofía* como propuesta alternativa para entender el misterio de Dios y para transformar los males causados por el kyriarcado.

Para esta reconstrucción teológica vamos a analizar los elementos que aporta la teología feminista del estudio de la *Sofía*, sus concepciones, interpretaciones y propuestas frente al kyriarcado. El propósito no es reemplazar un sistema injusto de dominación por otro, así sea dirigido por las mujeres. Es una propuesta de entender y nombrar a la Divinidad basada en la justicia, no en las diferencias de género. Este entendimiento del misterio de Dios supera los dualismos injustos de género, no busca acentuar estas dicotomías que traen dominación, sino subvierte tanto lo femenino como lo masculino patriarcal. No se trata de entender a un Dios masculino con algunas características femeninas, sino a un Dios Madre/Padre que expresa lo que es, reflejo de lo que somos, mujeres y hombres, en donde los seres humanos podamos identificarnos y que sepamos que Dios nos entiende, que nos brinda consuelo, que es nuestra fuerza, que es nuestra esperanza en este mundo de injusticias, dolor y muerte.

Por estas razones seguiremos las huellas de la Divina-*Sofía*, aceptaremos su llamado a participar en su mesa y recorrer sus caminos de justicia, verdad y vida, para adquirir sabiduría y, de esta forma, transformar el mundo. Para recorrer este camino iniciaremos redefiniendo la *Sofía*, interpretaremos la *Sofía* como parte de este proceso concientizador transformador y finalizaremos resaltando el rostro materno de Dios y sus acciones en el mundo que nos invitan también a generar espacios sapienciales de vida, de la práctica del amor, de la justicia y del cuidado de su creación. Asumiremos entonces la reconstrucción teológica del misterio de Dios a partir de la *Sofía* desde la resignificación que le dado la teología feminista.

1. Definición de la *Sofía* desde la experiencia y la articulación teológica de las mujeres

La Sabiduría es en hebreo *Hokmah* y en griego *Sofía*. Fiorenza denomina a la *Sofía* como la Divina Sabiduría-*Sofía*, y está de acuerdo en que ha sido la *tea*-logía feminista la que "ha redescubierto el significado de la Divina Sabiduría-*Sofía* como el otro nombre y la otra cara de Dios" (2003, 9). Con el desarrollo histórico de la teología se han hecho varios esfuerzos por despojar a la divinidad de todo concepto femenino, cuando el Dios de toda Sabiduría o Dios/*Sofía* connota feminidad y cuando los Escritos Sagrados, como seguidamente señalaremos, resaltan el papel de la *Sofía* en la Divinidad.

La teología feminista ha llevado a cabo muchas investigaciones acerca de las imágenes masculinas y femeninas de Dios en la Biblia. La *Sofía* es una de estas imágenes, quien es el objeto y, esperamos sea también, la sujeto activa en nuestro estudio.

Definiendo a la *Sofía* encontramos que es la personificación de la presencia y acción de Dios en la Escritura hebrea, más que el Espíritu, la Torá o la Palabra. Su descripción es netamente femenina, como hermana, madre, amante, cocinera, anfitriona, predicadora, jueza, liberadora y muchas otras funciones a través de las cuales muestra su poder trascendente al establecer el orden y el bienestar del mundo (Johnson 2002, 122). De esta manera, la *Sofía* expresa la presencia de Dios y su participación en el orden creado. Así que la *Sofía* es una figura de mediación que asegura que la trascendencia divina no es ausencia divina (Ringe 1999, 42). Por esta razón lo abarca todo, se encuentra presente en todo.

La Divina Sabiduría-*Sofía*, la Presencia de Dios, el Creador y libertador, no excluye a otras tradiciones religiosas sino que está activa en medio de todos los pueblos, culturas y religiones. Ella enseña la justicia, la prudencia y el bienestar. Está presente como la pícara ingeniosa, la guía del pueblo y la mujer sabia de la antigüedad y de los pueblos indígenas. Ella abraza la creación en su belleza viviente y en su variedad múltiple y se deleita en sus maravillas. La Divina Sabiduría contiene y sostiene todas y cada una de las cosas (Fiorenza 2003, 9-10).

Destacamos dos aspectos en este entendimiento de la *Sofía* desde la experiencia y la articulación teológica de las mujeres. El primero es que se toma distancia de la disputa teológica e histórica del concepto de la naturaleza o esencia de Dios, lo cual no significa negación del pasado cristiano, sino que se centra en la actividad misma de Dios en el mundo. El segundo aspecto es que este entendimiento del misterio de Dios es que no se queda en formulaciones teóricas aisladas sino que parte de la experiencia unida a la articulación teológica de las mujeres, es decir, de qué forma este concepto puede ser vivido, cómo responde a la realidad que vivimos. Debido a que nuestros pueblos viven situaciones de dominación y exclusión kyriarcales tan deshumanizantes, es que este entendimiento de Dios debe iniciar "con la experiencia feminista de las mujeres y hombres que luchan contra las opresiones kyriarcales, por la liberación y la dignidad humana" (Fiorenza 2003, 29) como parte del proceso de toma de conciencia de la dominación y explotación de parte de las estructuras kyriarcales que nos rigen. Este entendimiento cobra forma en la iglesia como comunidad inclusiva que es la propuesta del tercer capítulo. En esta misma línea Gebara (1994, 109) señala que el entendimiento del misterio de Dios, y la manera cómo afecta no sólo las relaciones humanas sino las relaciones con la creación, no debe quedarse en afirmaciones teóricas sino que debe ser traducido a la realidad que viven los pueblos. Una realidad de hambre desgarradora, enfermedades, desempleo, guerras, falta de sentido de la vida, falta de tierra, abandono de menores, opresión de las mujeres, exclusión de los indígenas, afroamericanos o el exterminio de los jóvenes y de la población infantil. Desde este punto de partida de las relaciones humanas y de la humanidad con la creación, es una experiencia histórica de multiplicidad de relaciones, de conflicto con las diferencias, de búsqueda de adaptación a las personas hasta consigo mismas, por la marcada experiencia con el dolor, con el sufrimiento, de la lucha por la supervivencia. Desde allí se trata de entender a Dios como diferente, superior a esta realidad que nos constituye.

Por lo tanto, la teología feminista quiere hacer su aporte desde la experiencia y articulación teológica de las mujeres. Una forma de plantear la cuestión del misterio de Dios en nuestros días, aunque no la única, es formularlo partiendo de la necesidad de una visión holística que transforme la situación jerárquica, excluyente y opresiva a que son sometidas las mujeres, las etnias, los grupos minoritarios, las clases, los pueblos, y otras formas de opresión. Como lo plantea McFague, "el criterio formal para la teología

es, pues, la necesidad de reflejar en formas concretas, vigorosas y con el lenguaje y las formas de pensar propias de nuestro tiempo, lo que la salvación podría y debería significar ahora para nosotros/as" (1994, 89-90).

Para ello, seguiremos definiendo la *Sofía* a través de la hermenéutica feminista en nuestro intento de subvertir el orden kyriarcal establecido, de recuperar lo femenino de la Divinidad, que permita a las mujeres encontrar la fuente de su fuerza para transformar las situaciones de opresión en la búsqueda de la equidad y del bienestar integral.

2. Interpretación crítica feminista

Analizábamos que los textos bíblicos son androcéntricos, reflejo de las culturas patriarcales-kyriarcales en que fueron escritos (Fiorenza 1996, 191) y que la interpretación kyriarcal se ha servido de ellos para legitimar su autoridad, poder y dominación. No sólo eso, sino que además los textos bíblicos han sido usados para determinar la vida e identidad de las personas, incluidas las mujeres.

Es por causa de este marco kyriocéntrico de interpretación bíblica que esta investigación se suma a la investigación feminista que reinterpreta a la *Sofía*, haciendo uso de los términos psicoanalíticos de "represión" y "arquetipo", como lo hace Engelmans (1979). También nos acercaremos además a este tema desde la literatura sapiencial, desde la cristología sofiológica y desde un acercamiento interpretativo de la teoría sociocultural del lenguaje, como lo hace Fiorenza (2000) y recurriremos a la teología heurística para comprender el misterio de Dios. Para Fiorenza (2000, 217) es claro que quienes usan un lenguaje determinado crean sentido para lograr sus propósitos. Así lo hicieron los escritores de la Biblia y la teología tradicional, como lo hacen quienes a través de la interpretación y lenguaje kyriocéntrico justifican la subordinación de la mujer y legitiman las estructuras injustas de dominación, explotación y muerte.

Dejemos que sea la acción liberadora de la *Sofía*, como acción divina, quien guíe nuestro entendimiento interpretativo para liberar los textos bíblicos del kyriocentrismo que ha logrado moldear identidades, comportamientos, relaciones y estructuras. Es por esto que la Biblia se convierte en elemento iluminador de las luchas por la

emancipación y la liberación del kyriocentrismo, al tiempo que contribuye a la lucha de las mujeres por su supervivencia, liberación y autoderminación.

En este aspecto Fiorenza (1996) propone un modelo crítico de interpretación feminista, que es el que vamos a seguir, ya que "un modelo crítico de lectura de la Biblia pretende articular la interpretación feminista como un complejo proceso de lectura y reconstrucción y, al mismo tiempo, como una práctica teológico-cultural de resistencia y transformación" (1996, 62). Este modelo crítico de interpretación feminista tiene dos características. La primera característica es que deslegitima la lectura e interpretación kyriocéntrica de la Biblia y busca parar las consecuencias que esto acarrea. Por ejemplo, textos claves como Génesis 1-3 o las afirmaciones paulinas o post-paulinas acerca de las mujeres se han malentendido en contra de la dignidad y derechos de las mujeres. En cambio, una lectura e interpretación crítica feminista de estos textos autoriza la igualdad de derechos y la liberación de las mujeres (Fiorenza 1996,189). Por tanto, "lo clave es aprender a leer y comprender la Biblia desde la óptica de una teoría feminista de la justicia y de un movimiento feminista de transformación" (Fiorenza 2004, 12).

La segunda característica de la interpretación crítica feminista es que ésta se constituye en un modelo sólo si sustenta una praxis liberadora a la vez que reclama

> toda la Biblia como modelo formativo de base, esto es, como un prototipo histórico-eclesial. Leer la Biblia no como un arquetipo invariable sino como un prototipo estructurador es entenderla como un paradigma con final abierto que fija la experiencia en movimiento y posibilita la transformación (Fiorenza 1996, 194).

De igual manera esta interpretación crítica feminista debe situarse en el centro de la enseñanza de la iglesia, en su lucha por acabar con la dominación kyriarcal; esta propuesta la tendremos en cuenta en el tercer capítulo.

En consecuencia, el marco de referencia para la interpretación crítica feminista son las luchas de las mujeres en este mundo globalizado que las explota más y brinda categorías de análisis de la dominación para visualizar una sociedad más igualitaria (Fiorenza 2004, 114). Es una sociedad en donde se establezcan nuevas relaciones que posibiliten la transformación de las situaciones actuales de injusticia, de subordinación, exclusión, violencia y deterioro del medio ambiente. Son sociedades que experimentan

el respeto por la otra y por el otro a favor de la igualdad, la autonomía y la autodeterminación a que tienen derecho todas las personas.

2.1 La Sofía como arquetipo femenino

Para establecer la relación entre los arquetipos y la *Sofía* en este estudio del misterio de Dios, vamos a seguir el pensamiento de Joan Chamberlain Engelsman. Engelsman se basa en los estudios de Jung para considerar a la *Sofía* como un arquetipo femenino de la madre amorosa, que alimenta, defiende y conduce al ser humano a grandes cosas, que inspira, trae sabiduría y visión (1979, 18-25). Recurrimos a lo mítico, al arquetipo, para tratar entender lo relativo a lo femenino de la Divinidad porque hace parte de la manera como la humanidad trata de explicar lo que a ella y al mundo le ocurre. El mundo del consciente y del inconsciente juega un papel primordial en las personas en la forma como se relaciona con otras personas, con la creación y con la Divinidad.

Uno de los aportes más importantes de la teoría de Jung ha sido reconocer que algunos arquetipos son femeninos, como el de la Gran Madre quien representa la dimensión de lo divino. El arquetipo de la Gran Madre, según Engelsman (1979, 18-25), se encuentra representado en el mito egipcio de Isis, en la *Sofía*, personificada por la *Hokmah* de la tradición judía, Atenea en Grecia y posteriormente descrita en María, la madre del catolicismo. No debemos asombrarnos de la creencia en la Gran Diosa. Según lo plantea Engelsman hay como una premonición, antes de que sea algo revelado, de lo divino, que aparece como un arquetipo en el inconsciente colectivo. Luego este arquetipo emerge en el consciente, donde encuentra expresiones como una Gran Diosa. Por lo tanto, la Diosa es un aspecto apropiado de lo divino para toda la gente, en todos los lugares y en todos los tiempos y no solamente en culturas paganas y primitivas. En la dualidad de los arquetipos, la *Sofía*, o Diosa de la Sabiduría, representa el lado positivo del arquetipo, quien conduce al ser humano a grandes cosas, que inspira, trae sabiduría, visión y es la antítesis del conocimiento puramente teórico. Su dimensión negativa está representada por la mujer que hace extraviar a los hombres, como “la mujer perversa” o “la extraña de melosas palabras” o “la prostituta” (Pr. 5:2; 2:16; 6:26 BJ).

Podemos identificar características simbólicas fuertemente vinculadas a la maternidad femenina en el arquetipo de la Gran Madre, como concebir al hijo o la hija, sustentarlo en el útero, traerlo al mundo, alimentarlo y cuidarlo, estableciéndose como resultado una profunda relación de reciprocidad, donde uno la necesita para vivir y la otra porque es expresión de ella misma. Por lo tanto, una ventaja del análisis de los modos y símbolos del arquetipo femenino es que nos da las bases para describir la dimensión femenina de lo divino, al tiempo que se reconoce su presencia en la historia humana, porque son parte del colectivo inconsciente, buscando siempre expresión. Cuando sale a flote, esta expresión es considerada como consciente (Engelsman 1979, 30-31). Otra ventaja del estudio de los arquetipos es que amplia el panorama del entendimiento de la Divinidad, ya que además de la identificación de la Divinidad con la función biológica de la maternidad femenina, muestra una profunda conexión con la ley, el gobierno y la justicia, atributos de la Divinidad que usualmente son negados o bien caracterizados como masculinos (Engelsman 1979, 73). Estas características de la Divinidad pueden ayudar a superar los dualismos de género, a superar las limitaciones sociales de las funciones asignadas a las mujeres como generadoras de vida, en el papel nutricio o en la defensa de la vida.

No obstante, como ya vimos, la Diosa fue reprimida con el desarrollo del patriarcado y con la creencia en un Dios masculino y patriarcal del monoteísmo judío y del cristianismo. Evidentemente a través del tiempo el kyriocentrismo arrasó con la tradición y con los relatos de la Diosa en muchas culturas. Por lo cual proponemos considerar los relatos vinculados a la Diosa, como por ejemplo los relatos de los inicios de la creación, que tratan de explicar las acciones de gestar vida, de la reproducción, legislar, gobernar, ordenar el cosmos y juzgar; y no invalidarlos. Así como han sido reconocidos los relatos de la creación desde la perspectiva androcéntrica, ¿por qué no conservar los relatos vinculados a la Diosa como parte del legado prehistórico e histórico, como sustento de una espiritualidad liberadora? Precisamente éste es otro de los aportes del feminismo,

> el redescubrimiento de la Diosa y de la espiritualidad a ella asociada, una espiritualidad que favorece la relacionalidad y la conciencia ecológica. Mientras que el D**s Padre del judaísmo y del cristianismo es considerado Rey trascendente de la creación, la Diosa da a luz a la creación a partir de su propio cuerpo; de ahí que la creación sea consustancial con la Madre Divina y participe de su divinidad. La religión y la espiritualidad de la Diosa inspiran, pues, una

> visión de la vida como todo orgánico y sagrado en el que todos los seres vivos sin excepción participan de la fuente y el fundamento divinos (Fiorenza 2004, 93).

La religión tiene una fuerza muy poderosa en la vida de las personas, es parte de la transmisión cultural, que se aprende y experimenta a través de las vivencias colectivas, de los diversos tipos de celebraciones y ceremonias pero también a nivel individual. La religión también se sustenta en conceptos, símbolos, significados y vivencias individuales y colectivas que nos ayudan a entender lo divino, por lo tanto es allí donde la concepción androcentrista de Dios debe ser transformada. Debemos tener en cuenta que ese concepto de lo divino es además una proyección de la más temprana experiencia infantil con la madre y el padre. Es decir, tal como experimentamos a nuestra madre y a nuestro padre, así imaginamos a Dios. En esta construcción comparativa puede darse bien sea por similitud o por diferencia o bien por presencia o ausencia, dependiendo de la experiencia individual. Esta imaginación de Dios se nutre con la experiencia cultural religiosa, la cual debe promover también lo femenino de Dios.

El simbolismo del Dios Padre es tan fuerte en la religión patriarcal que la adoración a un Dios masculino ha creado en las mujeres dependencia de los hombres y de la autoridad masculina. También ha legitimado la autoridad política y social de los varones en las instituciones sociales. Con estas imágenes masculina de la Divinidad las mujeres consideran que su autoridad y poder jamás serán legítimos. Los hombres han podido afirmar su identidad sexual en un Dios masculino, mientras que las mujeres no. Las mujeres pueden incluso sentir que son imagen y semejanza de Dios, pero no completamente, porque son mujeres. Por eso el significado del símbolo de la Diosa es tan importante porque afirma su identidad sexual como hijas de la Divinidad, gestadora de vida, que legisla, que juzga, afirma el poder de la mujer, su fuerza de voluntad para tomar decisiones, actuar y no dejar que los demás tomen la iniciativa, para definir su vida, de ser gestadora de la historia, para afirmar su independencia y superar la dependencia de los hombres; esto significa la derrota del patriarcado (Christ 1994, 160-173).

Como veníamos diciendo, la *Sofía* como representación de la Divinidad incorpora lenguaje y tradiciones de la Diosa (Fiorenza 2004, 41). Por ejemplo el mito

del origen de Atenea es similar al de *Sofía* de Proverbios 3:19 y 8:22, como vimos en el primer capítulo. En el caso de Isis, su proclamación es similar con la proclamación salvífica de *Sofía*, a las dos se las considera Salvadoras Divinas, como lo señala la historia salvífica de la *Sofía* desde Adán hasta Moisés, como se constata en Sab. 9:18-10:21.

Al igual que la Diosa Isis, la Divina Sabiduría usa el estilo proclamador del "Yo soy" para anunciar su mensaje universal de salvación. Según una conocida oración a Isis, todas las naciones y los pueblos diferentes usan títulos divinos derivados de sus propias mitologías locales cuando invocan a la Diosa Isis. Lo hacen sabiendo perfectamente que Isis es una, pero que lo abarca todo (Fiorenza 2000, 193).

En la tradición sofiológica judía la *Sofía* es el Dios de Israel enmarcada en el lenguaje de la Diosa:

> Se la llama hermana, esposa, madre, amada y maestra. Es ella quien guía en el camino, quien predica en Israel, el Dios vigilante y creador. Ella va en busca de las gentes, las encuentra en el camino, les invita a cenar. Ofrece la vida, el reposo, el conocimiento y la salvación a quienes la aceptan. Mora en Israel y oficia en el Santuario. Envía profetas y apóstoles y hace de quienes la acogen "amigos de Dios". "Aún siendo sola, lo puede todo; sin salir de sí misma, renueva el universo" (Sab 7:27) (Fiorenza 1989, 180).

Textos como Prov. 8:23-24,27,29-31 integraron la mitología de Isis y la desarrollaron en la imagen de la *Sofía*, a la vez que se cuidaron de subordinarla a Yahveh, tratando de conciliar la fe y las imágenes femeninas en el Dios uno (Fiorenza 2004, 45).

Hemos visto como una sociedad patriarcal y monoteísta como la judía trata de entender el acto de gestar la creación, el cuidado amoroso, la forma de ordenar el cosmos, de juzgar, integrando la creencia y el lenguaje de la cultura egipcio-helena acerca de la Diosa sin llegar al diteísmo (Fiorenza 1989, 180). La única forma de tratar de explicar acciones muy cercanas a lo femenino fue utilizando el lenguaje femenino de la *Sofía*. Para las mujeres la sofiología es una parte muy importante de la teología, es una rica fuente para encontrar lo femenino en la Divinidad, para que las mujeres afirmen su identidad, que puedan verse como lo que son, portadoras de la imagen de Dios. Las mujeres deben afirmarse como personas con plenos derechos y que sientan la fuerza necesaria para transformar las situaciones de exclusión y de injusticia que experimentan y que experimenta el mundo.

2.2 La Sofía en la literatura sapiencial

Hemos visto como el estudio de la Biblia ha determinando la identidad subordinada de las mujeres y ha contribuido a la alienación y adaptación de las prácticas de dominación y explotación en las comunidades sociales, académicas y religiosas kyriocéntricas (Fiorenza 2004, 20). Vamos a rescatar el poder liberador de la Biblia a través de la reinterpretación crítica feminista de la *Sofía* como símbolo teológico de poder, independencia y libertad para las mujeres, como planteábamos en el punto anterior, no sólo en sentido individual sino en términos sociopolíticos, ya que reúne en torno a ella a los y las marginadas por la sociedad.

Lo que las teólogas feministas de la liberación buscan reclamar hoy es esta tradición sofialógica, de *wo/men* [mujeres y hombres] que, como mensajeras y apóstoles de la Divina *Sofía*, han llamado a todos los excluidos, marginados y deshumanizados y los/as han reunido alrededor de su mesa (Fiorenza 2003, 28).

Notábamos también como la teología sapiencial utilizaba elementos del lenguaje de la Diosa para hablar de la bondad misericordiosa del Dios de Israel representada en la *Sofía* (Fiorenza 1989, 180) y su repercusión en la vida y experiencia de las mujeres. Ahora revisaremos la afinidad entre varios términos femeninos alusivos a Dios, escucharemos el llamado de la *Sofía* y los retos que se nos plantean en esta reinterpretación de la literatura sapiencial. La literatura sapiencial es el recurso principal que nos ofrece bastante información para el estudio de la *Sofía* o *Hokmah*. De la literatura sapiencial, tanto de los libros canónicos como los apócrifos y los pseudopígrafos del A.T., las principales fuentes están en Proverbios 1-9 (IV y III A. de C.), Ben Sirach o Eclesiástico (II A. de C) y La Sabiduría de Salomón (I A. de C.) (Engelsman 1979, 74). Seguiremos la huella de la tradición sapiencial en el Nuevo Testamento en el siguiente con el rescate de la cristología sofiológica, teniendo en cuenta la observación de Fiorenza en cuanto a que el marco de la tradición sapiencial, y de todas las demás tradiciones bíblicas, es kyriocéntrico y la recomendación de no continuar reproduciendo este sistema injusto de dominación y muerte (2000, 221).

Existe una estrecha afinidad entre los términos gramaticalmente femeninos *Ruah* (Espíritu) y *Hokmah* (Sabiduría) que justifica que sean tratados como sinónimos en el libro de la Sabiduría. Estos dos términos son símbolo de la energía de Dios en la

vivificación cósmica, en la inspiración de la palabra profética, en la renovación de la tierra y del corazón humano (Johnson 2002, 130). Fiorenza añade a los dos términos anteriores un término más, *Shekhinah* (Presencia). Estos términos, muy semejantes entre sí, "simbolizan la presencia salvífica de Dios en el mundo. Representan ese aspecto de la Divinidad que se involucra en los asuntos de la humanidad y la creación" (Fiorenza 2004, 38).

En la tradición sapiencial la *Sofía* es identificada con la Torá, se relaciona con el Mesías esperado, es la figura cósmica encargada de la justicia, es la personificación femenina de Dios y es equiparada con Dios. La Torá es personificada e identificada con la *Sofía* que orienta a su pueblo para descubrir qué significa vivir una vida recta y caminar por sus caminos (Fiorenza 2004, 26). También hay conexión entre el Mesías esperado, el Espíritu y la *Sofía,* en Isaías 11:2: "Reposará en él el espíritu de Yahveh; espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh" (BJ). Y la unión completa entre la *Sofía* y el Espíritu en Sab 7:22-23,27 (Fiorenza 2000, 205):

> Pues hay en ella un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, perspicaz, inmaculado, claro, impasible, amante del bien, agudo, incoercible, bienhechor, amigo del hombre, firme, seguro, sereno, que todo lo puede, todo lo observa, penetra todos los espíritus, los inteligentes, los puros, los más sutiles. Aún siendo sola, lo puede todo; sin salir de sí misma, renueva el universo; en todas las edades, entrando en las almas santas, forma en ellas amigos de Dios y profetas (BJ).

La teología tradicional se ha centrado en el Espíritu, cuyo género gramatical en latín es masculino (Fiorenza 2004, 39-40) y en griego es neutro. Estos cambios muestran como "el lenguaje gramaticalmente femenino o neutro es masculinizado y luego, naturalizado y convertido en elemento del sentido común" (Fiorenza 2004, 185), una evidencia más del desplazamiento de lo femenino de la Divinidad, consecuencia de la interpretación androcéntrica acerca del misterio de Dios.

En las tradiciones sapienciales la *Sofía* también es una figura cósmica, maestra artesana y encargada de la justicia que

> Guía y acompaña a su pueblo en su caminara través de la historia. Al contrario de lo que se espera de las damas, alza la voz en lugares públicos, convocando a quien desee escucharla. Salva foráneos, celebra la vida y alimenta a quienes se convierten en amigos suyos. Su casa cósmica carece de paredes, y la mesa está preparada para todas y todos (Fiorenza 2004,45).

Proverbios 1:20-21; 3:19; 8 y 9 son un reconocimiento de la presencia y el actuar de Dios a través de la personificación femenina de la *Sofía* que ofrece vida, descanso, salvación, se manifiesta donde transcurre la vida pública, jurídica y económica de la ciudad, celebra liturgias a su pueblo en el templo de Jerusalén, envía profetas, apóstoles y gente sabia para hacer amigos de Dios. Esta "Mujer Sabiduría es una líder en el camino, predicadora en Israel, arquitecta del mundo. Se le denomina hermana, esposa, madre, amada y maestra. Busca a las personas en las calles, las encuentra y las invita a su mesa festiva" (Fiorenza 2000, 191-192).

Esta mesa de Sabiduría Divina provee alimento y bebida espiritual en nuestras luchas para transformar las estructuras de opresión de la iglesia y de la sociedad, que traban nuestros espíritus y atan nuestras manos. Esta lucha espiritual por una iglesia diferente y un mundo de justicia, igualdad y bienestar no nos convierte en soñadores idealistas sino que reúne a la *ekklesía* de las mujeres y hombres como un movimiento de aquellas que, en el poder de la Sabiduría-*Sofía* Divina, buscan hacer realidad el sueño y la visión de la comunidad, la sociedad y el mundo alternativos de Dios, con justicia y bienestar para todos/as. Una teología feminista cristiana de la liberación se inspira y es desafiada por el evangelio de *Sofía*, un evangelio de justicia y bienestar para toda la creación (Fiorenza 2003, 28).

En Eclesiástico 24:1-31 la *Sofía* se describe así misma, cuenta sus orígenes y su labor: ella salió de la boca del Altísimo, él la creó desde el principio, antes de los siglos, en la Tienda Santa ella ministraba en su presencia, después fue establecida en Sión, en Jerusalén estaba su poder, ella y la ley son idénticas (Eclo 24: 1-31 BJ) (Engelsman 1979, 82). En Eclesiástico 15:1-3, es descrita como una madre y como una novia.

En el desarrollo de la sofiología del primer siglo A. de C. sobre todo en la última parte del libro de Sabiduría, también se describe a la *Sofía* como el poder divino activo en la historia. A través de su mover, guía la historia y la vidas de los judíos. Ha actuado desde siempre, protegió a Adam, causó la muerte de Caín, salvó al mundo a través de Noé, protegió a Abraham, rescató a Lot, protegió a Jacob, a Josué, liberó al pueblo de la nación opresora, les mostró el camino, los hizo pasar por en medio del mar. A esta altura de la narrativa, cambia casi imperceptiblemente la gramática y es como si ella misma se convirtiera en Dios (Sab 10:20ss). El capítulo 11 empieza con la *Sofía* e inmediatamente en 11:10, si no antes, sigue con el Señor, como equiparando a la *Sofía*

con Dios, iguales en poder, quienes trabajan en la historia para salvar a la gente escogida. Más adelante, la *Sofía* es descrita como salvadora y como juez, también en Enoch 91:10-92:1 (Engelsman 1979, 93). En Sab 8:6-7 la *Sofía* es creadora y maestra de la justicia, ella es la "artífice de cuanto existe" y "ella enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza" (BJ).

Además encontramos en el libro de la Sabiduría de Salomón algunas pistas de que la *Sofía* haya sido adorada por hombres y mujeres judías por la tensión que hay en el texto de caracterizar a la Mujer Sabiduría sin caer en el diteísmo (Fiorenza 2000, 192), ya que la Mujer Sabiduría es

> la gloria de D**s (Sab 7:25-26), la mediadora de la creación (Sab 8:5-6) y comparte el trono de D**s (Sab 9:31). Reina sobre los reyes y es todopoderosa. Hace todo, renueva todo e impregna el cosmos (Sab 7:23,27; 8:1.5). "Es una, pero lo puede todo; sin cambiar en sí misma, lo renueva todo" (Sab 7:27). Es "inteligente, santa, única, múltiple, ágil, móvil, penetrante, pura, límpida, no puede corromperse, está orientada al bien y es eficaz" (Sab 7:22). Es un espíritu que ama a la gente (Sab 1:6), que comparte el trono de D**s y el poder soberano de D**s (Sab 9:10). Ha sido iniciada en el conocimiento de D**s, colabora en la obra de D**s, es el resplandor que fluye de la luz eterna, una efervescencia pura de la gloria divina, y la imagen de la bondad de D**s. En una palabra, la Divina Sabiduría vive en una simbiosis con D**s (Sab 8:3s; 7:26). La afinidad con la Sabiduría trae inmortalidad y la amistad con ella, que resulta en un deleite puro (Sab 10:17) (Fiorenza 2000, 192).

Concluimos que estas representaciones de lo femenino de Dios no tienen relevancia en la teología occidental moderna, como lo manifestábamos en el primer capítulo, de ahí la consideración de Cenicienta Divina. Sin embargo, hemos visto como la *Sofía* se identifica con la Torá, está conectada con el Mesías esperado, es una figura cósmica que administra justicia, es la personificación de Dios y es Dios mismo. Lo que creemos es que la misma acción de Dios es acción de la *Sofía,* es decir, Dios en acción es la *Sofía* en acción. Así que vemos infructuoso el esfuerzo por despojar a la Divinidad de todo concepto femenino, ya que el Dios de toda sabiduría o Dios/*Sofía* connota feminidad. Para la *tea*-logía feminista las olvidadas tradiciones de la *Sofía* pueden recrear el mundo y posibilitar nuevas comprensiones. La *Sofía* fortalece la identidad de las mujeres, empodera su valía, transforma el entendimiento del misterio de Dios lo que posibilita la transformación de las relaciones injustas de dominación y para cuidar de todo lo creado, porque de Dios es la tierra y todo cuanto hay en ella, como lo expresa el Salmo 24:1. En síntesis, la *Sofía* está muy involucrada en la creación del mundo, en el

desarrollo histórico de la humanidad y en la historia de la salvación, como veremos a continuación.

2.3 Cristología sofiológica

La teología feminista también rescata la expresión femenina de Dios a través de Cristo/*Sofía*, es decir, reinterpreta las atribuciones cristológicas/sofiológicas que encontramos en la Escritura y que han sido prácticamente borradas del cristianismo patriarcal occidental. Encontramos en Jesús atributos que el judaísmo asignó a la *Sofía*. Por eso nos vamos a centrar en los textos que señalan la comprensión del cristianismo acerca de Jesús, donde tratan de entenderlo a través de la tradición sofiológica.

Proponemos nuevas pistas de reflexión, ¿por qué no imaginar la *transparencia* de un hijo, Jesús, quien manifiesta la presencia materna y paterna en su identidad? ¿Por qué no ver a Jesús como quien integra lo masculino y lo femenino y quien se ve a sí mismo como hijo de *Sofía* en el evangelio de Mateo? Y, si Jesús expresa que quien lo ha visto a él ha visto al Padre (Jn 14:9), igualmente, ¿no podemos ver en Jesús a su madre *Sofía*?

De esa tradición sofiológica asignada a Jesús, vamos a ver, por tanto, las tradiciones de la Diosa y también la comprensión como profeta e hijo de *Sofía*. Como decíamos en el primer capítulo, el lenguaje sofiológico para referirnos a Jesús nos ayuda a comprender su misión histórica y su destino en términos teológicos (Fiorenza 2000, 222) y nos brinda pistas para entender su identidad como hijo de *Sofía*, el hijo que refleja no sólo a su padre sino también a su madre.

Señalábamos en el primer capítulo cómo varios himnos cristológicos recogen en Jesús la figura de Isis-*Sofía*. En los himnos cristológicos de Heb 1:3 y Col 1:15-20 se asignan nombres y reconocimiento del poder cósmico de Isis en Jesús. Con esto los cristianos proclaman que, como Isis, ahora es Jesús-*Sofía* quien gobierna los principados y potestades asignadas a otras deidades. Tanto su culto como su adoración y sus alabanzas son para el Cristo dador de vida, que es la esfera de la Espíritu-*Sofía* (Fiorenza 2000, 208). En el evangelio de Juan la narrativa acerca de Jesús, a través de su acción actualiza a la *Sofía,*

> Como *Sofía*-Isis, Jesús habla bajo el estilo de la revelación: "Yo soy", y con el simbolismo del pan, el vino y el agua viviente él/ella invita a las personas a comer y beber. Como *Sofía*, Jesús proclama su mensaje en voz alta en lugares

> públicos. Como *Sofía*, Jesús es la luz y la vida del mundo. A los que lo/la buscan y encuentran, *Sofía*-Jesús promete que vivirán y nunca morirán. Como *Sofía*, Jesús llama a la gente y los hace sus hijos y amigos (Fiorenza 2000, 214).

Sin embargo, no se introduce a Jesús como Hijo de *Sofía* sino como Hijo único del Padre (Jn. 1:14), que nadie a visto jamás a Dios, sino el único Hijo (Jn. 1:18),

> Al introducir el lenguaje del "padre-hijo varón" en el comienzo mismo, utilizándolo a través del Evangelio, todo el libro vuelve a incluir la masculinidad gramatical metafórica de las expresiones "*Logos*" e "hijo" como congruente con el sexo masculino biológico de la persona histórica de Jesús de Nazaret. Así, el cuarto Evangelio no sólo disuelve la tensión entre el género femenino gramatical de *Sofía* y el género "naturalizado" de Jesús, sino que también margina y "silencia" las tradiciones de D**s, representado por la Divina Mujer Sabiduría. Al hacerlo, el lenguaje cristológico del Evangelio abre la puerta a una especie de reflexión teológica filosófico-ontológica que ahora puede fusionar el género masculino biológico de Jesús y el género masculino gramatical del *Logos*, Hijo y Padre. Así, no solamente naturaliza el género gramatical, que no es idéntico al género biológico, sino también lo teologiza (Fiorenza 2000, 215).

De esta forma se continúa y refuerza la relación entre Jesús y Dios con la relación de padre-hijo varón del hogar patri-kyriarcal (Fiorenza 2000, 216), quedando relegada a un segundo plano o subordinada la relación padre-hija o madre-hijo o madre-hija en este sistema de dominación masculino, quedando por lo tanto relegado lo femenino.

En otros textos, la tradición sofiológica describe a Jesús como Sabiduría de Dios y se le confiere el poder de la *Sofía*. Por ejemplo en 1 Co 1:30, asociada al bautismo de creyentes, Cristo es sabiduría de Dios, en 1 Co 2:7 Cristo es la Divina *Sofía*, secreta y escondida, "pero revelada a los iniciados de *Sofía*" (Fiorenza 2000, 210). Incluso en el entendimiento de la resurrección se nota la influencia de la creencia y culto de la Diosa.

Mediante su exaltación y entronización, Cristo-*Sofía* ha recibido el poder de reinar sobre todo el cosmos, sobre los poderes del cielo y de la tierra. Así se proclama en Flp. 2:6-11, en un lenguaje que hace referencia al Antiguo Testamento (Is. 45:23) y al culto a Isis de la época. Como a Isis, al Cristo-*Sofía* le es dado un nombre "que está sobre todo nombre" y es adorado por todos los poderes del cosmos. De la misma forma que la aclamación que conviene a Isis es "Isis es el Señor", la verdadera aclamación cristiana es "Jesucristo es el Señor" (Fiorenza 1989, 242).

Este lenguaje sofiológico vinculado a la Diosa intenta describir la misión de Jesús quien no puede más que mostrar en su acción las características de la acción de

Dios. Allí no puede quedar por fuera lo femenino, ya que es un Dios que genera vida, que cuida de ella, que administra justicia y muestra su amor misericordioso. Por supuesto que este rescate de lo femenino de Dios no fue por el esfuerzo de la tradición sofiológica judía, sino que con una influencia tan marcada del culto y mito de la Diosa, quiso integrar la sofiología con la adoración a un solo Dios, pero un Dios patriarcal, como lo vimos en el primer capítulo.

En consonancia con el entendimiento de Jesús-*Sofía*, los discursos teológicos cristianos tempranos entendieron al Jesús histórico como la *Sofía* misma, como se nota en Jn 1:1-14; Col. 1:15-20 y He. 1:3, así como mensajero, profeta e hijo de *Sofía* (Fiorenza 1989, 241). Jesús es mensajero de la *Sofía* que "llama a ´todos los que están fatigados y sobrecargados´ y les promete descanso y *shalom*. Proclama que el papel del discípulo (el ´yugo´) de la *Sofía* es suave y su carga ligera (Mt 11:28-30)" (Fiorenza 1989, 181).

El movimiento de Jesús en Palestina concibe el ministerio y la misión de Jesús como las propias del profeta e hijo de la *Sofía*, enviado a anunciar que Dios es el Dios de los pobres y de los que sufren, de los marginados y de los que padecen la injusticia. Como hijo de *Sofía*, forma parte de una larga sucesión de profetas enviados para reunir a los hijos de Israel alrededor de su Dios-*Sofía* misericordioso (Fiorenza 1989, 181-182).

La tradición sofiológica reflejada en la afirmación "*Sofía* es justificada por sus hijos" (QLc 7:35), reconoce que las acciones de los hijos o hijas corresponde a la de los padres o madres. "Este dicho probablemente tenga su 'contexto de vida' en la comunidad de mesa común de Jesús con los pecadores, los recaudadores de impuestos y las prostitutas. La D**s -*Sofía* de Jesús reconoce a todos los israelitas como sus hijos. Queda justificada, 'hecha justa' en y por medio de todos" (Fiorenza 2000, 198). Por consiguiente, si Jesús es hijo de *Sofía*, quienes acepten la invitación a la mesa de *Sofía* saciarán su hambre y su sed, la encontrarán a ella, encontrarán el camino, tendrán vida (Prov. 9:4-6), recibirán su amor, su justicia y su sostén (Prov 8:17-20). Así mismo, quienes reciban a la *Sofía* serán reconocidos como hijos e hijas de Dios-*Sofía* (Jn 1:14). Si consideramos que cuando Jesús dice que él es el hijo de Dios se está refiriendo a que es hijo del padre-madre/*Sofía*, que está exhibiendo los atributos del padre y de la madre, así de esta forma la Mujer *Sofía* es justificada por todos sus hijos (Lc 7:35). Entonces,

entendemos que se amplía la comprensión de las acciones de Jesús como la acción de la Mujer *Sofía* que opta por los pobres y excluidos del sistema de dominación, que sana, libera, restaura, come con pecadores, salva, establece la ley del amor, invierte las formas de relacionamiento en donde los últimos son primeros y donde los que desean el poder para ser servidos deben servir, rompe con las exclusiones y subordinaciones de raza (no hay judío ni griego), de género (ni hombre ni mujer) o de clase (ni esclavo ni libre), como se registra en Gálatas 3:28.

Al respecto Johnson asevera que la tradición sapiencial permitió que la fuerza de la figura de la *Sofía* quedara concentrada en el significado e identidad de Jesús, ya que

> Jesús es la *Sofía* encarnada, la Sabiduría de Dios. El simbolismo de los géneros (en este caso femenino) no sólo introduce a Jesús en un marco inclusivo respecto a las relaciones con los seres humanos y con Dios, suprimiendo el énfasis masculino que con tanta facilidad se torna en androcentrismo; al mismo tiempo, como el símbolo da qué pensar, evoca la bondad dadora de gracia, la creatividad generadora de vida y la pasión por la justicia de *Sofía* como elementos hermenéuticos claves para hablar de la misión de Jesús (Johnson 2002, 209).

Estos atributos de *Sofía* en Jesús son precisamente los mismos que identificamos en Dios-Madre/*Sofía* y que vamos a desarrollar más adelante cuando descubramos el rostro materno de Dios. Así que Jesús/*Sofía* lo que hace es que continúa expresando la identidad del misterio de Dios, a través de su poder dadora de gracia, generadora de vida y pasión por la justicia. Estas cualidades son fuertemente expresadas en la literatura sapiencial por la femenina *Sofía*, que reflejan un vínculo muy cercano a la función de las mujeres también de generar vida, protegerla, nutrirla y defenderla. Jesús está expresando en estas cualidades maternales de Dios/*Sofía*, a su Madre/*Sofía*. Como dice Fiorenza,

> Las tradiciones más antiguas de Jesús perciben a este Dios de bondad misericordiosa en una *Gestalt* de mujer como la *Sophia* (Sabiduría) divina. La muy antigua expresión "y la sabiduría se ha acreditado por todos sus hijos" (Lc. 7:35 [Q]) se sitúa con probabilidad en la comida de Jesús con publicanos y pecadores. El Dios/*Sofía* de Jesús considera a todos los israelitas como sus hijos y "ella" es reconocida como tal por todos ellos. La comunidad Q atenúa esta afirmación al recalcar que los más eminentes hijos de la *Sofía* son Juan y Jesús. Sólo Mateo identifica la *Sofía* de Jesús. Es ahora Jesús-*Sofía* quien queda justificado por sus actos [Mt 11: 19b] (Fiorenza 1989, 179).

Bástenos tres ejemplos, entre otros que encontramos en el Nuevo Testamento, de las acciones generadoras de vida y liberadoras de este hijo de *Sofía*: en Mr 5:25-34

encontramos el relato de la mujer que padecía de flujo de sangre desde hacía doce años, su problema no era sólo su enfermedad incurable ni el empobrecimiento por haber gastado todo su dinero en su enfermedad, sino también su "estado de impureza" (según la ley judía) por el flujo de sangre, que "contaminaba" a todos quienes tuvieran contacto con ella. Durante doce años había estado excluida del "pueblo santo". Jesús la reivindica como "hija de Israel", la vuelve a hacer parte del pueblo santo, y la manda en *shalom*, en paz, curada (Fiorenza 1989, 169), restablecida en su dignidad y restablecidos los lazos con su comunidad; vuelve a ser persona.

Un segundo ejemplo ligado al relato anterior es el de la hija de Jairo, uno de los principales de la sinagoga (Mr 5: 35-43). Jesús toca su cuerpo muerto, él se vuelve "impuro", y la niña recibe una nueva vida. El poder del reino que Jesús hace presente no radica en la pureza cúltica ni en la santidad sino en la restauración de la vida. Estas dos mujeres restauradas experimentan el *shalom* de Dios (Fiorenza 1989, 169-170). El poder de Jesús/*Sofía* genera vida, restaura e incluye de nuevo a quienes han sido excluidos y excluidas del pueblo de Dios.

El tercer ejemplo lo encontramos en la curación de la enfermedad de la mujer encorvada, causada por Satanás. Jesús la libera del poder de Satanás y restaura la creación de Dios. Esta mujer puede ahora adorar a Dios y Jesús cumple perfectamente la ley del sábado que incluía no sólo el descanso sino el propósito de alabar a Dios (Fiorenza 1989, 171). Estos tres ejemplos nos muestran el poder de Dios presente en Jesús, que devuelve a la gente la integridad, la salud, la pureza y la fortaleza y restaura la dignidad y la vida (Fiorenza 1989, 168) que son propósitos de la Madre/*Sofía* de Jesús.

Como consecuencia de este rescate del entendimiento de Jesús/*Sofía*, expresión femenina de Dios, lo que vemos es la solidaridad de Jesús con la humanidad, con el sufrimiento de las y los pobres, enfermos, excluidos, poniendo de manifiesto que no es la masculinidad de Jesús lo importante sino su humanidad amorosa y solidaria con la raza humana (Johnson 2002, 219, 223). A través de esta tradición sofiológica asignada a Jesús podemos entender su identidad como hijo de *Sofía*, el hijo que también refleja a su madre. Jesús muestra como es su madre-padre en su acción bondadosa, misericordiosa y con un amor que produce vida. Sin embargo, lo que permaneció en la tradición de la iglesia patriarcal fue el entendimiento del Jesús-varón y lo que ha significado hasta

ahora: la exclusión del género femenino, el deterioro del cosmos, el abuso del poder, la guerra y la devastación de la creación. Representó una pérdida para el género humano, tanto para las mujeres como para los hombres, y para la creación al no identificar en Jesús-*Sofía* la fuerza salvadora, dadora de vida, restauradora de la creación, de amor, de justicia y de paz. Como concluye Fiorenza, no es que nos vayamos para el polo opuesto a idealizar la femineidad como representante de cualidades superiores salvíficas, sino que en el masculino Jesús se integran lo divino y lo femenino.

En Jesús contemplado como la encarnación de *Sofía,* la naturaleza divina/femenina y la humana/masculina están integradas. A diferencia de la tradición occidental hegemónica, esta interpretación no concibe de lo femenino negativamente. No considera la masculinidad como la forma paradigmática de ser humano ni interpreta la naturaleza divina de Cristo en función del dualismo de género kyriarcal, que interpreta la femineidad como un modelo o tipo inferior (2000, 224-225).

Por lo tanto, lo que rescatamos de Jesús no es su masculinidad sino su humanidad solidaria y generadora de vida, que es una forma más de superar los estereotipos de género de las sociedades kyriarcales. Otra forma es pensar y hablar del misterio de Dios con nuevas imágenes que superen tanto el kyriocentrismo como la realidad de injusticia, destrucción y muerte que vive el mundo, tema que trataremos enseguida.

2.4 Teología heurística: uso de imágenes femeninas para hablar del misterio de Dios

Esta investigación surge en el contexto social concreto de opresión y exclusión que viven las mujeres en la iglesia y en la sociedad en América Latina. Esta situación determina lo que debe ser el aspecto central del cristianismo como es el de ofrecer otras perspectivas, otras propuestas, otros modelos no jerárquicos de relacionamiento Dios-humanidad-mundo, de una forma que sean liberadores.

Por siglos la tradición religiosa occidental ha usado metáforas androcéntricas, patriarcales-kyriarcales, por ende, jerárquicas, para entender y tratar de explicar a Dios. Ahora la teología feminista intenta otras metáforas, elaboraciones nuevas para responder a nuestra realidad. McFague (1994, 9,21) nos advierte que nombrar a Dios de una u otra manera puede ser dañina o también beneficiosa. Por ejemplo las metáforas

patriarcales para hablar de Dios resultan opresivas para muchas personas que no se identifican con esta clase de imagen. Ha sido dañino para las mujeres nombrar a Dios sólo desde las metáforas patriarcales porque ha legitimado concebir a Dios desde la estructura jerárquica patriarcal excluyente de la mujer no sólo en la sociedad sino también en la iglesia, que es parte de la crítica feminista que se hizo en el primer capítulo. Estas imágenes han subvalorado a la mujer, catalogándola como inferior y subordinándola al hombre considerado superior. Debemos advertir que aunque se utilicen metáforas maternas para Dios, éstas pueden ser trastocadas para sostener y justificar el poder jerárquico y patriarcal en nuestras sociedades kyriarcales.

La connotación de Dios padre en una cultura patriarcal se asocia con el poder generador de vida, con el dueño y señor. Representa determinado poder jurídico, religioso, pedagógico y económico que dispone de los medios de producción. Si este sistema de acumulación de roles de poder se desintegran, la figura pierde su fundamento. La manera de hablar de Dios como "padre" y "madre" refleja nuestro ser de criaturas de Dios, nos ayuda a atenuar los rasgos opresores del patriarcado y de la representación autoritaria de Dios. Si hablar de Dios como padre nos ayuda a aceptar nuestra dependencia como criaturas suyas y como afirmación de la vida, entonces no hay nada que objetar de esa manera de hablar (Sölle 1996, 35-38).

Por otro lado usar metáforas maternales para Dios puede ser beneficioso porque deslegitima el poder jerárquico patriarcal como representación del amor relacional de Dios hacia las mujeres, hacia los hombres y con la creación y lo hace desde una perspectiva cristiana más holística y válida para nuestro tiempo (McFague 1994,13).

Ya planteamos junto a Fiorenza que la tradición de la *Sofía* nos proporciona una rica fuente de lenguaje simbólico para hablar y entender acerca del misterio de Dios de una forma diferente (2004, 45). Un entendimiento diferente promueve otro tipo de prácticas que busquen el bienestar integral de todo lo creado. Como dice McFague (1994, 68), se buscan las imágenes más apropiadas para la expresión de la fe cristiana en el tiempo en que vivimos. Pero es a la vez una confrontación con las teologías que han oprimido a las mujeres, que las han considerado inferiores y que las han excluido. Se constituye, tal como lo dice McFague (1994, 115), en un ejercicio de deconstrucción y reconstrucción de aquellas metáforas mediante las cuales representamos el poder salvífico de Dios en nuestro mundo contemporáneo y se evita la pretensión de que las

nuevas metáforas que pudieran sugerirse para expresar el amor salvífico de Dios fuesen las únicas o tuviesen valor permanente.

En medio de culturas y sociedades kyriarcales entendemos el poder salvífico de Dios como el poder liberador y transformador de las estructuras androcentristas, opresivas jerárquicas, patriarcales y kyriocéntricas, y lo que esto representa para las mujeres: liberarse de la subordinación, autodefinirse y ser reconocidas como personas libres que se autodeterminan. Por ello se torna fundamental en la reflexión *tea*-lógica feminista la deconstrucción del lenguaje androcéntrico acerca del misterio de Dios, al tiempo que se reconstruyan otras imágenes, metáforas, símbolos y significados que sean más equitativas a la forma como experimentan a Dios las mujeres y los hombres. Fiorenza justifica el uso de un lenguaje más amplio alternativo al lenguaje androcéntrico para hablar de Dios,

> Sostengo que la reflexión teológica feminista sobre la tradición sofiológica bíblica debe por lo tanto adoptar una teoría del lenguaje que no suscriba el determinismo lingüístico. El lenguaje kyriocéntrico a menudo se entiende como un lenguaje "natural" que describe y refleja la realidad en términos kyriarcales androcéntricos. El lenguaje androcéntrico convencional es producido, regulado y realizado por los intereses de la sociedad y la cultura kyriarcales. Si el lenguaje no es un reflejo de la realidad, sino un sistema lingüístico sociocultural, entonces la relación entre el lenguaje y la realidad no es un "hecho dado" esencial sino que es construido en el discurso. Esto es especialmente cierto cuando el lenguaje habla de la realidad divina, puesto que la realidad divina no puede ser encerrada en el lenguaje humano. La incapacidad de comprender y expresar quien es D**s prohíbe cualquier absolutización de símbolos, imágenes o nombres para D**s, sean gramaticalmente masculinos, femeninos o neutros. Semejante relatividad absoluta del lenguaje teológico sobre D**s demanda, por el contrario, una proliferación de símbolos, imágenes y nombres para expresar una realidad divina humanamente incomprensible (2000, 226).

Teniendo en cuenta lo anterior y considerando que hablar de Dios como padre se convierte en una prisión de Dios (Sölle 1996, 32), lo que hacemos es retomar de la teología heurística nuevas formas de pensar y nombrar a Dios. Una manera de nombrar a Dios, entre tantas otras maneras, es como Madre/*Sofía*. Consideramos también que de esta manera se puede cuestionar y superar el esquema androcéntrico, patriarcal y kyriocéntrico de la compresión de Dios, de la humanidad y del mundo.

Tanto Ruether (1993) como Gebara (1995) y McFague (1994) identifican que lo que necesitamos es un constructo imaginativo de la relación Dios-mundo caracterizado por la conciencia de nuestra vital interdependencia con todas las formas de vida, una

visión inclusiva que termine con las jerarquías opresivas, que acepte la responsabilidad de promover y desarrollar la vida en sus múltiples formas (McFague 1994, 67).

Dado lo anterior, partimos del análisis funcional de la *Sofía* como Madre/*Sofía* en honor a la acción vital primera, creadora, gestadora de vida de Dios y en solidaridad con la función también gestadora de vida de las mujeres. Estas posibilidades nos las brindan la teología heurística y en especial la tradición sofiológica que estamos desarrollando en esta investigación. Además de nombrar a Dios como Madre/*Sofía*, existen, y se necesitan, otras formas de nombrar a Dios, que ayuden a transformar las situaciones de injusticia y de deterioro del ambiente que vivimos. Por su parte, McFague sugiere que,

> Se necesitan otras metáforas que sugieran reciprocidad, interdependencia, solicitud y sensibilidad. Propongo las de Dios como madre (padre), amante y amigo o amiga. Si imaginamos que el mundo es autoexpresión de Dios, presencia externa o visible, o cuerpo-de Dios, si el mundo no es algo extraño frente a Dios, sino expresión de su mismo ser, ¿cómo le responderá Dios y cómo debemos hacerlo nosotros? ¿No resultarán sugerentes las metáforas de padre/madre, amante y amigo/a, con sus implicaciones de creación, mantenimiento, preocupación apasionada, atracción, respeto, apoyo, cooperación, reciprocidad? Si el universo entero es expresión del ser de Dios –o si se prefiere, de la "encarnación"-, ¿no nos encontramos entonces ante los rasgos iniciales de una imaginativa representación de la relación entre Dios y el mundo, especialmente apropiada como contexto de la reinterpretación del amor salvífico de Dios en la actualidad? (1994, 113).

McFague parte de la idea de que la creencia y la conducta están más influidas por las imágenes que por los conceptos, o lo que es lo mismo, los conceptos sin imágenes son estériles. Anota que la mayoría de las tradiciones religiosas toman de las relaciones humanas, personales y públicas para elaborar sus metáforas y modelos de la relación entre Dios y el mundo, como padre, madre, amante, amigo/a, rey, señor o gobernador, para precisar y persuadir, cosa que los conceptos, por sí solos, no pueden conseguir. Una de las dificultades clásicas con las metáforas que se convierten en modelos, como por ejemplo la de Dios padre, es que con frecuencia se anquilosan, excluyen otros modelos y hasta llegan a ser restrictivos. Una vez más, no queremos llegar a definir a Dios sino describir su acción, así no llegaremos a absolutismos de modo que no excluyan a los demás modelos, sino que expresen experiencias de relación de Dios con la humanidad y con el mundo (1994, 79-82). Y es que no podemos hablar exclusivamente de Dios padre en un mundo dividido, sexista, patriarcal y kyriarcal,

La experiencia de la opresión por razones de sexo, raza o pobreza no limita la teología que surge de las mujeres, los no blancos o los pobres, sino que las experiencias particulares de opresión sirven como lentes con las que enfocar más nítidamente aquello que se considera es el núcleo del evangelio en relación con el tiempo que vivimos (McFague 1994, 92).

Frente a esto la teología feminista encuentra en el evangelio elementos desestabilizadores del patriarcado, elementos inclusivos y no jerárquicos, que trastoca todas las divisiones y dualismos habituales. Ve la fe cristiana como inclusiva, que tiende la mano al débil, al marginado, al extranjero; ve la fe cristiana como transformadora y dignificadora de la mujer. Para la teología feminista el evangelio responde a la dominación opresora y destructiva de unos sobre otros; por consiguiente la respuesta es una manera de estar en el mundo, libre de toda jerarquía. El centro del evangelio es la sorprendente invitación dirigida a todos y todas, especialmente a quienes sufren marginación y opresión. Es la afirmación de que el evangelio del cristianismo es una nueva creación para toda criatura, una vida libre y plena para todas las personas y para toda la creación. Es una nueva forma de estar en el mundo radicalmente igualitaria, donde se desestabilice y se superen de todos los dualismos, opresiones y subordinaciones, varón/mujer, rico/pobre, blanco/negro, cristiano/no cristiano; esto es a lo que alude la expresión “el Reino de Dios”. Para forjar esta nueva forma de estar en el mundo falta la sensibilidad ecológica y un cambio de conciencia en cuanto a la forma de ver el mundo y vernos a nosotros en relación al mundo. Sólo así se podrán crear las condiciones necesarias para ayudar a alcanzar la plenitud total como salvación para nuestro tiempo (McFague 1994, 94-101).

Por su parte Sölle observa que cuando las mujeres se hacen conscientes de su situación y de la situación del mundo proponen nuevas formas de interpretar, nombrar y celebrar al Dios inclusivo, por ello, “El deseo de una representación distinta de Dios, de símbolos distintos y de esperanzas distintas es importante para quienes necesitan de un Dios distinto, porque se sienten ofendidas, humilladas y contrariadas por la cultura en que vivimos” (1996, 33). A Sölle le resultan más claro los términos relacionados con la naturaleza para nombrar a Dios porque no tienen connotaciones autoritarias. Sugiere “Fuente de todos los bienes”, “viento vivo”, “agua de la vida”, “luz” como otros tantos símbolos de Dios que no tienen connotaciones de autoridad o poder que puede usar el

lenguaje teológico, libre de connotación de dominio y propio para la tradición mística. Acepta los símbolos maternos y físicos, siempre que la relación con Dios no reclame obediencia sino unión, solidaridad y armonía (Sölle 1996, 33-34).

Por lo expuesto, podemos concluir que la metáfora del padre ha recibido atención exclusiva y excluyente en la historia y en la tradición cristiana de occidente, y que las otras imágenes y metáforas femeninas han sido o despreciadas o reprimidas, a pesar que encontremos sus huellas en la Escritura y en la tradición. La teología tradicional no ha permitido que estas otras imágenes o modelos de Dios lleguen a ser modelos apropiados para la situación que vivimos, necesitamos metáforas acerca de Dios que sean incluyentes, que rediman a la humanidad. Creemos que los condicionamientos kyriarcales injustos y de exterminio de la vida pueden ser superados si cambia el entendimiento de Dios, si cambian las estructuras injustas de dominación y explotación, y si nuestra manera de relacionarnos con la humanidad y con la creación es transformada en prácticas de la justicia. Entender a Dios como Madre/*Sofía,* con la utilización de otras metáforas personales como Dios como amante, amigo o amiga, fuente de todos los bienes, agua de la vida u otros, permite que refleje una visión de la actividad de Dios en el mundo radicalmente relacional, inmanente e interdependiente. Estas metáforas e imágenes hacen que el género humano se responsabilice del cuidado de la creación (Ruether 1993), son un recurso para expresar cómo la vida puede ser conservada y llevada a su realización plena, motivan a entender la condición relacional de toda vida y, por tanto, la responsabilidad de los seres humanos con el destino de la tierra.

Reiteramos que podemos y debemos imaginar a Dios de una manera que supere lo masculino y femenino, que supere los dualismos y las jerarquías como asumíamos en el primer capítulo. Debemos superar los estereotipos asociados a las mujeres y a los hombres al hablar de Dios como padre y como madre. Cuando nos referimos a Dios como madre o como padre queremos superar los estereotipos de identificar en la Divinidad aquellas características asignadas a las mujeres que las limita a la maternidad o relacionadas con la ternura, la protección o la pasividad; o a aquellas actividades como la administración de justicia, legislar o gobernar que la sociedad ha considerado como masculinas. Estas divisiones perpetúan las divisiones y los estereotipos y los santifica (McFague 1994, 166, 167). Buscar otras vías para hablar de Dios tiene como

propósito desligitimar el lenguaje patriarcal, buscar vías alternativas, complementarias, inclusoras no jerárquicas para comprender la forma en que Dios se relaciona con la humanidad y con su mundo. Queremos liberar tanto a las imágenes masculinas como las femeninas de cualquier consideración absolutista, delimitadora, acaparadora o definidora de Dios. Así como Dios es inclusivo, como es inclusivo el evangelio de Jesús, así queremos encontrar un lenguaje que refleje esta característica de la actividad inclusiva de Dios y de Jesús. Elegimos la imagen de Dios como Madre/*Sofía* para profundizar en ella y para referirnos al rostro materno de Dios, poniendo especial atención en su acción dadora de vida, de amor, de justicia y de cuidado de la creación.

3. La Madre/*Sofía:* el rostro materno de Dios

Vamos a desarrollar los aspectos que consideramos relevantes del estudio interpretativo que acabamos de hacer acerca de la *Sofía* en relación con sus acciones que tienen que ver con gestar la vida, amor por lo que crea y la administración de la justicia en su papel de ordenar y administrar su creación. Nos quedamos con la metáfora de Dios como Madre/*Sofía* y con algunas otras imágenes femeninas para descubrir el rostro materno de la Divinidad. Encontramos que la expresión Madre/*Sofía* es la forma más explícitamente femenina que tenemos para referirnos a la acción de la Divinidad. Es también una de las vías análogas para tratar de nombrar al misterio de Dios, al misterio absoluto de la creación, al origen de todo. Podemos decir que,

> La santa Sabiduría es la madre del universo, la fuente viva sin origen de todo cuanto existe. Esta inimaginable capacidad de vida genera la vida de todas las criaturas, siendo ella misma, al principio y continuamente, el poder de ser en todo ser. "¿De qué seno proviene el hielo? ¿Quién da a luz la escarcha del cielo?" (Job 38:29). La respuesta es: Dios Madre. Ella da libremente vida a todas las criaturas sin pedir nada a cambio, amándonos con amor inclusivo (Johnson 2002, 235).

Continúa Johnson planteando que la Santa Sabiduría es un misterio que escapa al lenguaje humano, que hablar de Dios como madre apunta a las profundidades de ese misterio absoluto y define a Dios como ser primordial, raíz de la vida. Considera que todas las criaturas son fruto del mismo vientre, de la prole de la Madre única del universo, que hace que cada criatura nazca de la integridad de su propia existencia (2002, 243). La Madre/*Sofía* se preocupa sin cesar por el bienestar del mundo que existe por su voluntad, "Dios Madre se alegra de que el mundo se vaya abriendo y

desarrollando, siente compasión por su debilidad y derrama sobre él su potente amor para hacer frente a lo que daña o destruye" (Johnson 2002, 236). Es que la imagen del origen como *madre* es la que tiene un profundo significado cuando hablamos de la creación como encarnación de lo divino, de su acción generadora de vida. En esta acción de generar vida unida a los símbolos de la gestación, el alumbramiento y la lactancia de la tradición judeocristiana representan una fuerte vinculación con la Divinidad que genera vida y que ama a aquello que da vida. Para la tradición judeocristiana las imágenes de gestación, útero, pechos son un tema central para entender la compasión, preocupación, ternura, amor y crianza Divina (McFague 1994, 180). Consideramos válida entonces la metáfora de Dios como Madre/*Sofía* para entender el misterio de Dios, y aunque esta metáfora señala mucha identificación con las mujeres, es igualmente válida para los hombres ya que anima a toda la humanidad a luchar por generar vida, por cuidar de ella, por transformar las situaciones de exclusión, opresión y muerte que vivimos.

3.1 La Madre/Sofía dadora de vida

El modelo materno para hablar de Dios dadora de vida es uno de los modelos con mayor fuerza y atractivo que tenemos. Decir que Dios como madre no es identificar a Dios con una madre, sino entender a Dios a la luz de algunas de las características asociadas con la maternidad; es Dios contemplado en la capacidad, carácter o papel de madre dadora de vida.

Retomando los símbolos unidos con la Gran Madre que analizábamos en el primer capítulo y que los encontramos también en el Dios hebreo, expresado en la *Sofía*. Podemos decir que estos símbolos o características están basados en las funciones biológicas de las mujeres e incluyen símbolos naturales y materiales como el cuerpo recipiente, tierra, agua, cueva, ataúd o montaña, entre otras, o en procesos como la maternidad y la lactancia. Estos símbolos también nos ayudan a entrar en contacto con la materia, con el mundo para hacernos responsables y cuidar la materia, es decir, la creación. Precisamente es a través de la *Sofía*, o la Sabiduría personificada o arquetipo femenino, que se expresa la amorosa y alimentadora madre, con cualidades maternales y como antítesis del conocimiento puramente teórico o especulativo (Engelsman 1979, 25-30). Por tanto, conceder a Dios la posibilidad de representar la actividad creadora en

relación con el mundo muestra la imagen de Dios como progenitora del mundo "íntima e imparcialmente preocupada por la vida en todas sus manifestaciones y niveles" (McFague 1994, 157). En tanto que femenino, Dios no sólo crea, sino que lleva a la creación a la plena realización sustentándola y redimiéndola (McFague 1994, 196).

Otras metáforas bíblicas que nos ofrecen un amplio espectro del poder compasivo y materno de Dios son: Is 42: 14, ella grita con terribles dolores para dar a luz a la nueva creación, en Is 46:3-4 ella los transporta en su vientre, los llevará hasta la vejez, lo que implica su función nutricia, les enseña a dar los primeros pasos, los lleva de aquí para allá, acompañándolos desde el nacimiento hasta la edad de las canas. Es madre consoladora en Is 66: 13 y en Os 11:3-4; Is 49:15, a diferencia de algunas madres maternas humanas, Dios Madre nunca olvidará a los hijos de su vientre. Su acción va más allá; como Madre-Creadora trata de superar todo lo que puede destruir a su amada creación. Esto lo muestra la imagen profética de Dios de la osa furiosa a quien han arrebatado sus crías, "Caeré sobre ellos como una osa a quien han robado sus cachorros; les desgarré de arriba a abajo el pecho" (Os 13:8) (Johnson 2002, 236). Esta fuente materna y matriz compasiva que crea al mundo, sigue relacionándose con el mundo, otorgando vida con libertad y en abundancia, continúa intensamente implicado en la creación, cuidando, criando, educando (Johnson 2002, 237).

La imagen de la madre apunta a la relacionalidad intrínseca entre Dios y el mundo, una relacionalidad de amor que forma parte de la esencia misma del ser madre y que nunca acaba. En y a través de la experiencia del alumbramiento y la crianza emerge una inclinación a luchar contra la alienación y a oponerse a que las cosas y la gente estén separadas, favoreciendo en su lugar una visión de unidad entre ellas y con uno mismo. Esta visión se justifica a sí misma, pues, como madre, una persona está unida a otra de un modo constitutivo del propio yo. Hablar de Dios como madre establece fuertemente la idea de que la relación es un modo constitutivo en el que se pone en acto la libertad divina (Johnson 2002, 243).

En síntesis, el arquetipo de la Gran Madre o Matriz Primordial, que corresponde al Dios hebreo, tiene una amplia función biológica relacionada con la maternidad. Es progenitora que nutre, sostiene, acompaña, defiende, además de las funciones legales de gobernar y de impartir justicia; funciones que encontramos en la *Sofía*. Como Madre/*Sofía* generadora de vida mantiene un contacto íntimo y amoroso con su creación

y se preocupa por su bienestar. En esta manera simbólica de entender a Dios podemos constatar su amor dador de vida, que ama a la humanidad y ama al mundo que ha creado.

McFague nos propone considerar la metáfora del mundo como cuerpo de Dios y cuáles serían las responsabilidades humanas con ese mundo (1994, 126). Dios como madre del mundo, el cual procede de su matriz, lo ha gestado, tiene su origen en la realidad de Dios y es expresión de Dios. Por tanto, el modelo del alumbramiento, que es tomado de la forma en que las mujeres procrean la vida, proporciona una representación de la forma íntima en que Dios se relaciona, se preocupa por el mundo y supera el dualismo mundo/Dios que distancia a Dios del mundo (McFague 1994, 53, 187, 189). Es lo mismo que pasa con el entendimiento de los dualismos griegos entre materia/espíritu y el de cuerpo/mente-razón que han subordinado a la mujer. El dualismo materia/espíritu subordina a la materia, y a la mujer ligada a la materia, bajo lo espiritual; el dualismo cuerpo/mente-razón subordina al cuerpo, y a la mujer ligado al cuerpo, bajo la mente-razón, ligada al hombre, por ende subordinante de la mujer al hombre. Así como se supera el dualismo de Dios que no tiene que ver con el mundo, reconociendo que Dios se relaciona íntimamente con su mundo porque es su expresión, también pueden y deben ser superados otros dualismos que subordinan a las mujeres como el de materia/espíritu y cuerpo/mente-razón.

Tanto McFague (1994) como Ruether (1993) han insistido en la inmanencia de Dios, en su relación íntima con su creación, como reacción al modelo patriarcal dualista que ha afirmado la trascendencia de Dios y negado su inmanencia. Ruether (1993, 41-42) considera que ha causado un gran daño a la humanidad el concepto de inmanencia o trascendencia de Dios, de lo masculino en Dios, del pecado, la caída y el mal. Todos estos conceptos repercuten en la relación con la naturaleza, en la responsabilidad o no que se tiene con la tierra, repercute en las relaciones humanas, en la jerarquización de los sexos y por ende en la subordinación de la mujer. Como Dios es trascendente, y Dios padre es masculino, lo masculino es lo trascendente, es lo válido, en definitiva lo masculino es el parámetro de vida y de comprensión de la realidad; como ya anotábamos antes. Como el hombre es trascendente, no debe preocuparse mucho por la materia. La materia o lo material es la creación, la tierra, de allí surge la inconsciencia e irresponsabilidad con la biosfera. Una ética para una vida ecológica, o

como lo llama Ruether, la ecojusticia, se definirá a partir del entendimiento que analizábamos antes acerca de las cuestiones del bien y el mal, del pecado y la caída, donde proponíamos la interrelacionalidad equitativa entre las personas, y entre éstas con Gaia y con Dios, como parte de la solución a los males que asechan a la humanidad y a la creación.

Siguiendo el modelo del mundo como cuerpo de la Madre/*Sofía,* que propone McFague, no se trata de una descripción sino un modo condicional de relación Dios-mundo. Es una relación tan íntima que podemos pensar en el mundo como cuerpo de la Madre/*Sofía*. Lo que hacemos es imaginar la relación de Dios con el mundo por vía de analogías y no de correspondencia. Decir que el mundo es cuerpo de Dios puede ser revelador para comprender la profundidad del amor divino, no que las cosas sean como Dios, sino que correspondan a Dios. El mundo como cuerpo de la Madre/*Sofía* incluirá pues más que los seres humanos, pero Dios no queda reducido al mundo porque también lo trasciende. Este modelo es útil por cuanto muestra la relación Dios-mundo, donde todo tiene su origen en la Madre/*Sofía*. Si se supone que el mundo es cuerpo suyo, que Dios actúa en él, podemos pensar en un Dios de la historia, no como *deus-exmachina* sino que actúa hacia el mundo de manera caritativa, cuida de él; a él o ella le interesa profundamente su mundo (1994, 126-138, 161).

Concluimos que esta imagen del mundo como cuerpo de Dios nos ayuda a entender la relación Dios-mundo. Por ser el mundo expresión de Dios, e igualmente necesario para la continuación de la vida, debe ser cuidadosamente atendido, protegido y amado. Ahora bien, el mundo como cuerpo de Dios puede ser maltratado y hasta destruido totalmente a pesar de la atención amorosa que Dios le presta. Nosotros como criaturas podemos optar en cuidar o no de su creación, que es su cuerpo. Podemos igualmente ser agentes cocreadores, lo que se logrará si nuestra relación con la naturaleza es de interdependencia y de respeto por la vida.

No se trata sencillamente de una tarea de la inteligencia, sino de una *metanoia* en el sentido pleno del término, de una conversión de nuestro espíritu y nuestra cultura, nuestra tecnología y nuestras relaciones sociales para que la especie humana encuentre en la naturaleza una forma de sustentar la vida. Además esta *metanoia* debe darse rápidamente. No tenemos miles de años (Ruether 1993, 97).

3.2 Madre/Sofía y amor

McFague plantea los modelos de Dios como madre-padre, amante y amigo o amiga para comprender las implicaciones de esta acción amorosa de la Madre/*Sofía*. Son imágenes relacionales entre padres y madres con sus hijas e hijos, entre amantes o entre amigos las que nos brindan las posibilidades para entender este amor imparcial de Dios y no como estereotipos de género, sino como progenitores. Estos modelos expresan las dimensiones del amor salvífico de una manera no jerárquica, más íntegra, inclusiva, justa y apropiada para nuestro tiempo. Nos sugieren sus valores asociados de compromiso, reciprocidad, atracción, mantenimiento, apoyo, empatía, responsabilidad, servicio, autosacrificio, perdón y creatividad. En general, los principios que se deducen son la interdependencia y la reciprocidad entre todas las formas de vida y la responsabilidad nuestra para actuar con Dios a favor de la plenitud de todas (1994, 106-162).

Por lo tanto, estos modelos plantean una ética de respuesta y responsabilidad hacia todos los seres humanos y hacia todas las formas de vida, donde nuestros profundos instintos parentales, eróticos y sociables encuentran su expresión. No importa que seamos o no madres o padres, que estemos o no enamorados de una persona o tengamos o no un amigo o amiga, estas formas básicas del amor están profundamente arraigadas en todas las personas y susceptibles de ser comunicados (McFague 1994, 177, 203). El amor creador, salvador y sustentador de la Madre/*Sofía* con el mundo es reflejado en los tres modelos de Dios como madre-padre, amante y amiga o amigo. Las tres formas del amor de Dios son: el *agape, eros* y *filía*. La Madre/*Sofía* progenitora, creadora, amante y amiga amorosa se preocupa en sobremanera, e imparcialmente, por la vida en todas sus manifestaciones (McFague 1994, 157). Esto quiere decir que está del lado de la vida.

Dios como dador de vida, como poder de ser en todo ser, puede ser representado por medio de la metáfora de la madre y de la metáfora del padre. El amor de los padres es la experiencia más íntima e intensa que tenemos del don del amor que no espera nada a cambio (aunque no desdeña una respuesta): es el don de la vida como tal a los demás. El amor de los padres desea la vida. Por otra parte, además de ser el don de la vida, el amor de los padres nutre aquello que ha traído a la existencia, deseando el crecimiento y

la plenitud para todo. Este amor *agape* es revolucionario, pues ama lo débil y vulnerable tanto como lo fuerte y hermoso. Desde luego, ningún amor humano puede ser perfectamente justo e imparcial; pero el amor de los padres es la mejor metáfora de que disponemos para imaginar el amor creador de Dios (McFague 1994, 175-176).

En este modelo de Dios como madre-padre, como progenitor, el amor *agape* que da Dios es el amor parental que da vida, que va unido al don de la vida. Por tanto enfatiza la interdependencia de la vida que crea en todas sus formas y las reconcilia entre sí y consigo misma. Como madre-padre del universo, su amor *agape* es imparcial e inclusivo en su deseo de la existencia y plenitud para todos los seres que ha creado. Igualmente, Dios como madre-padre ama con amor *agape* y da sin esperar ser correspondido. Lo necesario para que la vida continúe (McFague 1994, 175, 183).

El segundo modelo lo constituye el amor apasionado de Dios amante del mundo. Este amor apasionado lleva a Dios a salvar a su mundo, a reunificarlo todo, criaturas, creación, creador/a, en torno al amor, incluso en torno al amor sufriente, que se identifica con el débil, con quien sufre. El amor *eros* de Dios ama apasionadamente y valora lo amado, que es el mundo, conforme con Juan, "Porque tanto amó Dios al mundo…" (Jn 3:16 BJ) y sufre con aquellos que sufren. En este contexto, la salvación se entiende como la reunificación del mundo amado con su amante Dios, que es un amor inclusivo (McFague 1994, 217-237).

La salvación no es un servicio objetivo que alguien hace de una vez por todas por nosotros, sino que es la sanación progresiva del cuerpo dividido de este mundo, que nosotros realizamos conjuntamente con Dios. Esto, como ya he sugerido, no excluye las manifestaciones específicas y paradigmáticas del amor de Dios: Jesús de Nazaret es, desde luego, esa manifestación para los cristianos. Pero el tipo de solidaridad implícita en el modelo de Dios como amante en un contexto ecológico y evolutivo no permite que la acción de un único individuo sea efectiva para todo tiempo y lugar. Todos hemos de estar implicados en la obra de la salvación, y ésta debe ser progresiva" (McFague 1994, 239).

Ya lo había señalado esta autora que como somos los únicos entre los seres amados que somos conscientes de ser amados, somos los únicos que podemos responder y devolver ese amor. Una manera de hacerlo es colaborando en mantener el equilibrio ecológico en el mundo que es el cuerpo del amante Dios, en sanar el mundo

fragmentado por los dualismos, las jerarquías y las marginaciones (McFague 1994, 224).

El tercer modelo de Dios como amigo o amiga representa a Dios como sustentadora cuya presencia inmanente es la compañera fiel que trabaja junto a las personas para procurar la curación del mundo. La Madre/*Sofía* como amiga nos necesita como colaboradores en el proyecto conjunto de extender la plenitud a toda la creación. El amor sustentador *filía* de Dios es el que se hace presente cuando trabajamos conjuntamente con Dios para cuidar, reparar su creación y llevarla a su plena realización. En este sentido nos necesita como amigos y amigas colaboradores en su proyecto de promover esa plenitud. El compromiso de Dios es la continuidad imparcial de la vida, sanar y reunificar todas las dimensiones de la vida (McFague 1994, 158). Podemos ser amigas y amigos de Dios, puesto que somos seres relacionales por naturaleza, podemos entrar en una relación libre con Dios porque los amigos se escogen libremente, disfrutan mutuamente de la compañía, de planear juntos algún proyecto común. En la amistad se establece una relación de confianza y compromiso, lo único que se exigen es la lealtad mutua, lo cual incluye la reciprocidad y la responsabilidad mutua. Así sucede con Dios, los y las humanas podemos encontrar todas estas características en la relación con el amigo o amiga Dios. Especialmente podemos trabajar junto a Dios de una manera inclusora en el proyecto de la salvación y el bienestar de la tierra, en reunificar y liberar al mundo como cuerpo de Dios (McFague 1994, 264-277).

Estas tres formas del amor de Dios tienen en común que revelan el deseo de unión, relación e interdependencia que debe existir entre todas las formas de vida. Al insistir en la reciprocidad, el compañerismo, la confianza, el proyecto común y la interdependencia, niegan la posesión, pero desafía a la desesperanza. Es un modelo esperanzador: Dios está con nosotros, inmanente al mundo, como nuestro amigo o amiga y colaborador, e inmanente en la comunidad de personas amigas llamada "iglesia", que es la reunión de quienes están comprometidos en el proyecto de un mundo sanado y liberado (McFague 1994, 277).

Desde esta perspectiva ecológica holística, las personas estamos implicadas junto con Dios en la obra de la salvación progresiva, realizable una y otra vez, de manera que tengamos una actitud y comportamiento solidario del cuerpo de Dios que

exprese el amor de Dios. Es decir, somos responsables del cuidado de la biosfera que garantice la vida, de trabajar para superar el distanciamiento, sanar las heridas e incluir a los y las marginadas. Si ese es el entendimiento de la salvación, el entendimiento del pecado será la negativa cotidiana a reconocer la radical relacionalidad e interdependencia entre todos los amados de Dios. El entendimiento del mal serán las opresiones de raza, clase o sexo y el deterioro de la biosfera. Por lo tanto seremos salvos cuando amemos y trabajamos por el bienestar y salud de todo el cuerpo de Dios, incluida la superación de las opresiones de raza, clase y sexo (McFague 1994, 239-243). No debemos ver estos tres modelos aisladamente, puesto que la actividad de Dios como madre, amante y amiga es una porque su obra de creación y salvación también son una. En la actividad salvadora busca reunificar, curar y liberar al cuerpo desgarrado, alienado y esclavizado a través de la revelación de su profundo amor *agape, eros* y *filía*. Además, la Madre/*Sofía* como amiga nos necesita como colaboradores en el proyecto conjunto de extender la plenitud a toda la creación (McFague 1994, 280).

En conclusión, estas formas en que Dios ama al mundo están interrelacionadas con las formas en que estamos llamados a amar el mundo. No podemos pensar en amar a Dios sin amar a los demás seres que forman su cuerpo, porque además es la condición básica para la preservación de la existencia. En el mandamiento de amar a los demás como a uno mismo, que parece imposible de cumplir, lo importante es la orientación que propone a la vida humana, para que se establezca un orden justo, donde todo lo necesario para la existencia sea compartido. No se pretende que todos los seres humanos puedan lograr un orden justo para todas las formas de vida, eso es ilusorio, sino de proponer un marco de interpretación de la fe cristiana que determine la forma de comportamiento de las personas. Tanto para la imagen de Dios como madre creadora y para la teología de la liberación, el centro de la ética de la justicia es el establecimiento de un orden social, político y económico justo; y éste es el evangelio de la fe cristiana (McFague 1994, 200).

Habiendo clarificado la acción amorosa de Dios, estamos llamados a responder no sólo como individuos sino como comunidades de fe a este amor inclusivo y cuidador de Dios/*Sofía*. Este amor se constituye en un compromiso ético para la humanidad en relación con lo divino y con su creación. Como comunidades comprometidas con ese amor, han de experimentar la justicia como la práctica de relaciones equitativas entre

los sexos, sin ningún tipo de injusticia, opresión o exclusión, sino comunidades de amor solidario, de preocupación y entrega especial por quien es pobre, débil, desamparado, por quien sufre y que se compromete con el cuidado de la creación.

3.3 Madre/Sofía y justicia

Después de haber analizado la acción amorosa de la Madre/*Sofía*, seguidamente trataremos otra característica de las comunidades que desean expresar el amor de la Madre/*Sofía*, la práctica de la justicia. La *tea*-logía feminista liberadora ha demostrado este interés planteando un nuevo entendimiento de Dios para una nueva práctica. Por lo tanto, trataremos la relación de la justicia con el patriarcado, con una nueva comprensión del establecimiento de relaciones justas a nivel personal, social y con la creación en general; es lo que denominamos la práctica de la ecojusticia.

Desde la antigua tradición judía se identificó a la *Sofía* no sólo con la acción de Dios en la tierra sino que también tenía que ver con el orden y la justicia. De esta manera, podemos entender la justicia de Dios como la preocupación y cuidado por todo cuanto ha creado. Precisamente un modelo de justicia es el amor inclusivo de Dios, que se preocupa de la distribución equitativa de los recursos para cuidar y alimentar a todas las criaturas y así garantizar la vida (McFague 1994, 170, 181).

Hay una estrecha conexión entre la función materna gestadora de Dios con la función de Dios como juez. Porque, análogamente, Dios juzga al mundo como una madre o un padre juzga a sus hijos, con criterios de amor (McFague 1994, 188) y de justicia. Por consiguiente, queda atrás esa imagen del Dios patriarcal de toda justicia que manipula y extermina la vida a través del poder patriarcal que no conoce límites, que jerarquiza, excluye, oprime y que explota la naturaleza. Este poder patriarcal hace uso de la alta tecnología, incluida la nuclear, para destruir la creación y manipular genéticamente la vida (Sölle 1996, 40-41). Una forma de resistir este poder patriarcal es con el amor, un amor que procura la justicia al reconocer a las personas como iguales, porque "Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos [y hermanas]" (1 Jn. 3:14 BJ) (Sölle 1996, 58).

Dice McFague que el amor de Dios como Madre/*Sofía* dadora de vida garantiza el bienestar de sus hijos e hijas, los defiende, se arriesga por ellos, pero también juzga, muchas veces con ira, cuando la realización de la vida se ve amenazada. Es nuestro

deber velar y luchar por el establecimiento de un orden social, político, religioso y económico justo. De esta manera,

> La Madre-Dios como creadora, es necesariamente juez, en el sentido primario de condenar como pecado fundamental (aunque no único) la desigual distribución de los recursos básicos que aseguran la continuidad de la vida en sus múltiples formas. La madre-Dios como creadora está también implicada, por lo tanto, en la "economía", en la administración de la casa familiar que es el universo, para asegurar la justa distribución de los bienes (McFague 1994, 192-193).

Afirma esta autora que no es la idea patriarcal de la oposición a la rebelión humana sino la idea del juez parental que vela por su creación y condena a quienes destruyen la vida (1994, 193). Esta destrucción de la vida implica no sólo en el acto mismo de asesinar, sino lo que genera muerte, como el hambre, la injusticia, la violencia en todas sus manifestaciones, tanto a nivel relacional en lo privado o en lo público, en las opresiones y exclusiones ejercidas por los poderosos y por las estructuras que promueven la asimetría social, que garantiza la vida a unos pocos y no promueven la vida plena para toda la creación de Dios. Porque, como lo plantea Johnson, el cuidado y defensa de Dios

> se dirige especialmente hacia los que más lo necesitan. La expoliación y el sufrimiento a que se ven sometidas algunas personas no es sólo asunto de ellas (aunque también lo es), sino que ponen de manifiesto que algo anda mal en el ordenamiento de las cosas en nuestro mundo. El compromiso materno de Dios con el bien de todo el mundo motiva una opción preferencial por los últimos, los que están más abajo y los más insignificantes, opción que descubrimos en las actividades humanas que tratan de reducir el desequilibrio y establecer un orden justo. Dios como madre es, por tanto, un aliado del interés por la justicia y exige a los "nacidos de Dios" una ética de preocupación por la justicia (Johnson 2002, 238).

Siguiendo con Johnson (2002, 239-241), son las circunstancias de peligro y necesidad donde el poder de la maternidad de Dios se muestra con pasión por la justicia, precisamente por ser Dios Madre-Creadora. Son estas circunstancias las que moldean la propia voluntad de Dios Madre de que todos vivan y tengan suficiente alimento. Allí debe entrar la compasiva y solidaria acción humana que promueva la preservación de los recursos y las especies amenazadas, que se reordenen con justicia las relaciones económicas, que se redistribuyan equitativamente los bienes y excluir todo lo que daña y ensucia, para hacer presente el amor maternal e interesado de la Madre/*Sofía* y se construya futuro para la gente, especialmente para los más desprovistos.

Llegamos entonces a la práctica de la ecojusticia. La teología feminista es la que ha llamado la atención a la relación entre justicia y ecología. La teología de la liberación no ha vinculado la justicia con los aspectos ecológicos, sino que lo ha tratado como un problema humano, histórico y económico. A la vez que se habla de la liberación de las estructuras opresoras, "debemos hablar de la conservación del mundo porque es el que nos proporciona los recursos necesarios para la vida y que deberían ser distribuidos justamente" (McFague 1994, 201). Agrega McFague que la Madre Dios no se limita "a engendrar, dar a luz y atender a los seres vivos sino también está preocupada por la realización plena de la vida a través de la administración de la justicia, la transmisión de la sabiduría, la solidaridad con los oprimidos, la transformación de la vida y otras actividades" (McFague 1994, 205) relacionadas con la preservación de la vida. "Estas observaciones sobre la justicia que se derivan de Dios como madre creadora no consisten en ofrecer un proyecto de reconstrucción de la sociedad, sino esbozar el cambio de actitud, la conversión [*metanoia*] de la conciencia" (McFague 1994, 206) necesaria para relacionarnos Dios, con la humanidad y con la creación, y que es parte de la vocación exigida por el modelo de Dios como madre (McFague 1994, 207).

En este intento de la praxis de la justicia nos puede ayudar el modelo de la relación de la alianza entre Dios y el pueblo de Israel que nos ofrece Ruether (1993, 215-222). En este modelo se concibe a Dios como Señor de los cielos y tierra, con su poder llenando todos los aspectos de la vida. Los hebreos experimentan las dos esferas de su realidad como una realidad única: la creación y la redención. El mismo Dios que se hace presente para liberarlos es el que creó los cielos y la tierra. Dios regala la tierra no como posesión, porque sigue siendo de Dios. La tierra entra a ser parte de la relación del pueblo con Dios. La idea del descanso en el séptimo día, en el ciclo de los siete años y el Jubileo, se centran en los derechos de los pobres y en la renovación de la tierra misma (Ex 23:10-12, Lev 25:10) (Ruether 1993, 220). Tanto en el ciclo de los siete años, como en el Jubileo, además del descanso,

> es un tiempo para componer periódicamente relaciones injustas, deshaciendo la esclavitud de humanos por humanos, las pérdidas y confiscaciones de tierras que han creado clases de pobres y ricos en Israel. La norma de una comunidad justa lo es de hogares libres, con la tierra equitativamente distribuida entre ellos (Ruether 1993, 221).

Ruether considera que se deja de lado la legislación sabática acerca de la restauración de las tierras, de permitir el descanso a los animales y dejar descansar la tierra en el relato de la enseñanza de Jesús en Mt 6:9-13 que señala al Reino de Dios como el establecimiento de la justicia y en Lucas 4:16-19, que tiene una fuerte visión de renovación del Jubileo, en donde anuncia el Reino de Dios como buena nueva para los pobres, liberación para los cautivos y oprimidos, vista para los ciegos (1993, 222). Sin embargo, nosotros consideramos que, en el texto de Lucas, Jesús sí muestra una decidida convicción de la llegada del jubileo para la redistribución de la tierra y de un nuevo inicio de relaciones económicas. Apoyándonos en Yoder, este texto tomado de Isaías 61 podría ser fructífero como visión de la renovación futura, aunque podría alegarse de estar en una visión escatológica. No obstante, Jesús anuncia "la inminente entrada en vigencia de un nuevo régimen" (Yoder 1985, 34). Por tanto, no debemos descartarlo como una ética del establecimiento del Reino de Dios en la tierra.

Continuando con Ruether (1993, 223), la preocupación por la justicia de este mundo se iría disminuyendo históricamente a medida que se desarrollaba el cristianismo, siendo desplazada por un entendimiento espiritualizado de la obra de Jesús como Mesías. Como pueblo de la *Nueva Alianza*, los cristianos descartarían los conceptos de alianza relativos a la tierra. Igualmente se reinterpretó la tierra prometida como el *cielo* que trasciende a la tierra, diluyéndose la perspectiva concreta de ecojusticia de la ley hebrea.

Podemos rescatar dos conceptos de la relación de alianza, el concepto de otredad, como reconocimiento de toda otra forma de vida, que impide toda hostilidad destructiva (Ruether 1993, 235), y el concepto de interrelacionalidad, como principio de cuidado, respeto y preservación de la diversidad biótica. Estos dos conceptos encajan muy bien en el concepto bíblico de las y los humanos como "imagen de Dios", en donde adquiere un sentido ético profundo de preservarla, sin llegar al nivel de destruirla porque nos fueron delegados para su cuidado y administración (Ruether 1993, 230).

Por consiguiente, este modelo se constituye en un modelo a seguir porque concibe una íntima unidad entre justicia y las relaciones correctas en la naturaleza. En síntesis, el establecimiento de relaciones justas a nivel personal, social y con la creación en general, o la práctica de la ecojusticia, junto al modelo de la alianza, se circunscriben en la realización madura de mutualismo con la amorosa Madre/*Sofía* dadora de vida.

Para nuestra praxis podemos considerar a la ecojusticia como el principio fundamental de la conservación de vida, del cuidado de la creación, que implica el respeto por lo otro y la interrelacionalidad que ha de caracterizar a la comunidad de fe de la amorosa Madre/*Sofía* dadora de vida y justa. Esto debe manifestarse en la responsabilidad humana para cooperar con la transformación para la salvación del mundo, que es llevar al mundo a la plenitud de vida en la justicia, la paz y la armonía universal, puesto que,

> La madre Dios no se limita a engendrar, dar a luz y atender a los seres vivos sino también está preocupada por la realización plena de la vida a través de la administración de la justicia, la transmisión de la sabiduría, la solidaridad con los oprimidos, la transformación de la vida y otras actividades relacionadas con la preservación de la vida (McFague 1994, 205).

3.4 Madre/Sofía y cuidado de la creación

Sólo la sensibilidad que suma nuestra interdependencia intrínseca, no sólo respecto a todos los demás seres humanos, sino también respecto de la tierra, será capaz de crear las condiciones necesarias para ayudarnos a alcanzar una plenitud totalizadora como salvación para nuestro tiempo (McFague 1994, 101).

Llegamos al punto de responder a la confianza que Dios ha puesto en la humanidad. Sabemos que no somos perfectos y que Dios se arriesga con la humanidad al entregarle su creación. Por otra parte esta responsabilidad también genera sus riesgos. Así lo identifica Ruether (1993, 218). En otras palabras la autora plantea que a pesar que la autoridad humana sobre la naturaleza es una autoridad delegada, la tierra sigue siendo de Dios. Abusar de esta confianza con relaciones destructivas es atraer la ira de Dios. La tierra continúa siendo de Dios y Dios continúa actuando en el mundo.

Hemos tomado el modelo del mundo como cuerpo de Dios y lo hemos imaginado cuidando intensamente del mundo y llamándonos también a nosotros a cuidar de él. Dios se hace presente en él, sufre con él, ya que el mundo es vulnerable de ser descuidado, maltratado o destruido. Como vemos, en este modelo las categorías riesgo, vulnerabilidad de Dios y responsabilidad son inevitables, pero nos dan otra idea de la relación de Dios con el mundo y de nosotros con el cuerpo de Dios ya que se nos ha concedido la responsabilidad crucial de cuidar su cuerpo, nuestro mundo (McFague 1994, 130-133). Por eso se hace necesario el restablecimiento de relaciones liberadoras y sanadoras mediante la práctica de la ecojusticia. Debemos encontrar vías de salvación

ante la crisis que estamos atravesando en población, alimentos, energía, contaminación, extinción de especies y guerra; crisis que se agudiza cuando todos estos factores se interrelacionan (McFague 1994, 243).

El crecimiento acelerado de la "población humana en los últimos siglos, es uno de los principales factores que amenazan la capacidad de la tierra. Este incremento ha sido mayor en los países del Tercer Mundo" (Ruether 1993, 98). Sin embargo, el impacto neto del crecimiento de la población en el medio ambiente debe analizarse en su interrelación con el nivel de consumo humano y el uso de la tecnología.

Las superpotencias y ciudades superpobladas como los pueblos pobres, en sus diferentes niveles de consumo y tecnología, repercuten en el medio ambiente. La destrucción de hábitats silvestres y el decomiso de la tierra por los ricos significa que actualmente pocas poblaciones humanas pueden subsistir como sociedades recolectoras y cosechadoras. Las poblaciones pobres lo son porque carecen de tierras suficientes para su estilo de vida tradicional, pero su trabajo no es necesario en los nuevos sistemas productivos de riqueza y por eso tienen que recoger las sobras del trabajo y los desperdicios de las mesas de los ricos (Ruether 1993, 99).

Efectivamente, las poblaciones pobres latinoamericanas, como los pueblos indígenas y los campesinos, carecen de tierras suficientes para su estilo de vida tradicional. Por lo general son familias numerosas que deben dividir la tierra entre sus hijos e hijas, la cual se reduce cada vez más, haciéndose insuficiente para la subsistencia de las nuevas familias que constituyen. Esto los obliga a abandonar sus comunidades, a no cultivar la tierra, a emigrar a las ciudades, a mendigar en las calles y a engrosar las filas del desempleo; se los confina a vivir en la miseria, indigencia y degradación. En esta situación de marginación y extrema pobreza los sectores más vulnerables son las mujeres y niños, quienes sufren entre otros males, la violencia intrafamiliar, prostitución, abuso sexual, deserción escolar, drogas y mortandad infantil.

En América Latina, Asia y África, de cada tres niños que nacen uno morirá antes de los 20 años y la vida de los que sobrevivan quizá sea corta y poco saludable. El excesivo crecimiento demográfico en regiones pobres ejerce presión social sobre los demás índices de las condiciones de vida aceptables. En estos pueblos que no dejan de crecer, cada vez más personas serán analfabetas, padecerán de desnutrición, carecerán de agua potable, sufrirán de enfermedades crónicas y atribuibles a la falta de servicios

médicos, estarán subempleados o desempleados y se hacinarán en viviendas de baja calidad en zonas urbanas pobres (Ruether 1993, 102-103).

Como decíamos, la biosfera también sufre el impacto del crecimiento demográfico, del desarrollo tecnológico y de la violencia destructiva de las guerras. Los efectos del calentamiento global, de la contaminación del suelo, el aire y el agua se traducen en un menor rendimiento agrícola, erosión, extinción de algunas especies y afecta la producción para los requerimientos alimenticios mundiales. Sobre todo porque adolecemos de un sistema de producción y distribución equitativa que genera hambrunas en los pueblos llamados tercermundistas (Ruether 1993, 104-106, 113). Los desechos tóxicos, incluidos los desechos nucleares, pasan al suelo, agua y aire y a formar parte de la cadena alimenticia, lo que ha ocasionado malformaciones, diversos tipos de enfermedades y hasta la muerte.

Los cuatro jinetes de la destrucción, la explosión demográfica humana a expensas de las plantas y animales de la tierra; la contaminación de aire, agua y suelo; la miseria en que viven cada vez más personas, y la militarización internacional dirigida al mantenimiento de una ventaja injusta respecto de los recursos de la tierra para una élite de ricos –combinan varios escenarios catastróficos. Quienes detentan el mayor poder han determinado no tomar en serio estos signos de peligro; por el contrario, *todo sigue igual*, incluso si la capacidad del planeta para que *todo siga igual* se desgasta. Aún así, nuestra función no es entregarnos a la desesperación apocalíptica, sino seguir luchando para adaptar la justicia de las relaciones humanas a una comunidad de vida sostenible en la tierra (Ruether 1993, 121).

Lo más importante es que Dios como cariñoso jardinero se preocupa por el bienestar de todo lo que ha creado (Ruether 1993, 131). Pero debemos reconocer que se nos ha encomendado el cuidado de la creación, aunque el mundo sigue siendo de Dios. Lo que debemos ahora determinar es la manera de responder al cuerpo de Dios, ¿qué vamos a hacer? “Debemos convertirnos en jardineros y guardianes de nuestro Edén, de nuestro hermosos y prolífero jardín, no domesticándolo y dominándolo, despojándolo y profanándolo, como con tanta frecuencia hacemos, sino siendo para él como una madre universal, favoreciendo la existencia de todas las especies” (McFague 1994, 204).

Podemos recurrir a la tradición cristiana y recuperar algunas imágenes que nos animan en esta lucha por la justicia que incluye la ecojusticia, es decir, el cuidado del

mundo. Retomamos la imagen de Dios como progenitora que la muestra como íntima e imparcialmente preocupada por la vida en todas sus manifestaciones. Porque como madre del mundo, que procede de su matriz, lo ha gestado, cuida de todos y de cada uno (McFague 1994, 157, 187). Retomamos también el modelo de Dios como madre y padre, en su preocupación por la vida, por el crecimiento y la realización de su creación. Esto debe ayudarnos a desarrollar el instinto parental que todas las personas tenemos, que como ya dijimos, no importa que seamos o no padres o madres biológicos o adoptivos, sino que este instinto nos lleve a preservar la vida (McFague 1994, 177, 203).

Rescatamos del modelo de Dios como amiga o amigo la acción sustentadora de Dios que acompaña fielmente y nos llama a trabajar para cuidar y reparar su creación. Ese "amor sustentador de Dios (*filía*) subraya la alegría de todas las formas de vida como compañeras, unidas entre sí y con la fuente de su vida" (McFague 1994, 280). Es este tipo de amor que compromete a Dios con nuestro bienestar, pero que nos hace conjuntamente responsables, comprometiéndonos como amigos y amigas suyas y colaboradores en su proyecto de promover la plenitud a toda su creación (McFague 1994, 158, 285). Porque tenemos la responsabilidad de unirnos con la madre-creadora para promover y defender la vida por nuestro propio bienestar y el bienestar de toda la creación (McFague 1994, 203).

Otras imágenes que nos ayudan a encontrar la fuerza para luchar por la justicia y la paz, para anhelar el tiempo de libertad aceptable de Dios son las imágenes asociadas a Jesús y el jubileo de Dios (como en Lc 4: 16-30). Las imágenes en las que en la compañía del Cristo los hambrientos son alimentados, los enfermos son sanados, los extranjeros abrazados y los temerosos reconfortados, requiere de acciones para liberar a los pobres de las ataduras que los empobrecen y esclavizan (Ringe 1997, 38). Igualmente con McFague, Jesús expresa el compañerismo y solidaridad con los enfermos, los que sufren, con los excluidos (1994, 256). Este compañerismo y solidaridad de Jesús puede animar a las personas a vincularse a los diferentes programas que trabajan por los derechos de las mujeres, de los pueblos originarios, de los grupos étnicos, contra la xenofobia, promoción de la justicia y la paz, de apoyo en las catástrofes, de prevención a la drogadicción o del alcoholismo, promotores de los derechos de la tierra, de apoyo a quienes padecen de SIDA, por los niños y niñas de la

calle, contra la explotación de personas, contra la prostitución, contra el armamentismo; podemos encontrar en Jesús un modelo que nos motiva a participar en estos y otros programas que favorecen la vida, que curan al mundo dividido y salvan a la creación entera.

Como dice McFague (1994, 257-258) el compañerismo adopta estas y otras formas que pueden ir teniendo un efecto poderoso y revolucionario, que se va configurando o sensibilizando o creando conciencia desde lo individual, dualista, jerárquico, dominante y dañino hacia formas holísticas, inclusivas, colectivas no jerárquicas, solidarias y sanadoras. En este sentido la teología metafórica si colabora en la transformación de la sociedad y en la preservación del planeta. Porque la *filía* nos propone ser amigos del mundo, su compañero, nos compromete a defender las múltiples formas de vida a ser hospitalarios con el desconocido, a luchar por la justa distribución para las necesidades y donde se acentúe la interdependencia (McFague 1994, 297).

Analizando lo que plantea McFague (1994), llegamos a la conclusión que ese amor de Dios por su mundo es inclusivo y sufriente y que la humanidad tiene la oportunidad única de cuidar del cuerpo de Dios, que es el mundo. Dios conoce su mundo y actúa de una manera amorosa y caritativa con él. Así como tenemos un cuerpo y cuidamos de él, así Dios se preocupa por su mundo porque le interesa profundamente. En este amor de Dios por el mundo, que es su cuerpo, se deduce que Dios ama los cuerpos, contrario a la larga tradición cristiana de oposición a lo corporal, a lo físico, a lo material. Esta tradición cristiana ha reprimido lo corporal, la sexualidad, ha reprimido a las mujeres y ha enfatizado la redención cristiana en términos dualistas espíritu-cuerpo, en donde el redimido es el espíritu. Igualmente se han relegado las necesidades básicas de millones que sufren su carencia. Decir que Dios ama los cuerpos es entender que se preocupa por ellos, que procura proveer para las necesidades básicas, que los cuerpos son dignos de amor, incluida la sexualidad, porque atañen a la vida y Dios entiende de una manera más holística de la realización de la humanidad. Pero plantearlo de esta forma no equivale a hablar de una realidad dual sino de una integralidad cuerpo-espíritu, tal división en la integralidad no tiene sentido. De acuerdo con McFague (1994, 134-139), nosotros decidimos ser compañeros de Dios en el cuidado maternal y amparo del mundo, ese mundo que ha provisto para nosotros como presencia divina y como hogar. Además, es un pecado no hacerlo. El pecado es no

reconocer la interdependencia y la responsabilidad con el mundo y todos sus componentes. El mundo está ahí para que lo alimentemos, cuidemos, pues como nosotros, es expresión de Dios. En fin, esta imagen es sólo una manera de ver a Dios y de imaginar su relación con el mundo, no es lo definitivo. Lo que hace esta imagen no es promover la guerra, ni las estructuras jerárquicas ni opresivas o excluyentes como lo hace la imagen del Dios patriarcal. Lo que sí hace esta imagen es crear conciencia de la interdependencia, motiva actitudes holísticas de responsabilidad hacia lo vulnerable.

Lo que necesitamos es transformar estos patrones de dominio, de explotación, se trata de una *metanoia* de nuestro espíritu y nuestra cultura, nuestra tecnología y nuestras relaciones sociales para lograr la promoción de la vida (Ruether 1993, 97). Esta conversión ayudará a superar los patrones de dominio, la subordinación a que es sometida la mujer así como la crisis que enfrenta la creación en las categorías de pobreza, superpoblación, mala distribución de las fuentes alimenticias, energéticas, la contaminación causada por el uso de las fuentes energéticas y por otros agentes contaminantes, la extinción de especies y la guerra.

Concluyendo este capítulo podemos decir que en esta reconstrucción *tea*-lógica del misterio de Diosa partir de la *Sofía* y de la experiencia de las mujeres, encontramos que la *Sofía* expresa la presencia de Dios y su participación en el orden creado. La *Sofía* enseña la justicia, la prudencia y busca el bienestar de toda la creación. De esta manera, al redefinir a Dios desde la *Sofía* se subvierte el orden kyriarcal, recuperando lo femenino de la Divinidad, en donde mujeres y hombres encuentran la fuerza para superar las situaciones de opresión e injusticia que experimentan. A través del entendimiento de la *Sofía* las mujeres pueden verse como lo que son, portadoras de la imagen de Dios, lo que las empodera para posibilitar la transformación de situaciones y estructuras de opresión y exclusión.

Hicimos el acercamiento a la definición del misterio de Dios desde la *Sofía* recurriendo al arquetipo de la Diosa, a la literatura sapiencial, incluida la cristología sofiológica y a través del uso de imágenes femeninas para hablar de Dios, en donde se liberaron los textos de la interpretación kyriocéntrica que moldeó por siglos identidades, comportamientos, relaciones y estructuras. Descubrimos el arquetipo de la Diosa en la *Sofía* de la tradición judía. La Diosa fue la forma en que las sociedades más antiguas entendieron a la Divinidad debido a la fuerte vinculación con la maternidad de

las mujeres. Además de la identificación de la divinidad con la función biológica de la maternidad femenina, la *Sofía* está fuertemente vinculada con la ley, el gobierno, la justicia, que en el esquema androcéntrico son funciones masculinas. Es así como las funciones de la *Sofía* ayudan a superar la visión androcéntrica, los dualismos de género como construcción social y el kyriarcado. El redescubrimiento de la Diosa favorece la relacionalidad entre iguales a la vez que desarrolla una conciencia ecológica de cuidado por todo lo creado.

También la interpretación feminista entiende la identidad de Jesús como el hijo de *Sofía*, el hijo que integra la naturaleza divina/femenina y la humana/masculina en el hijo que también refleja a su madre. Se rescata de Jesús no su masculinidad como norma paradigmática de ser humano, sino su humanidad, ya que muestra su acción bondadosa, misericordiosa, de amor que se solidariza con el pobre, con el que sufre, su fuerza salvadora, dadora de vida, restauradora de la creación, de amor, de justicia y de paz.

A través de la interpretación feminista como práctica *tea*-lógica-cultural de resistencia y transformación se recuperan elementos válidos para la reconstrucción de sociedades igualitarias, identidades adecuadas y recuperación del medio ambiente. Se rescatan elementos como la interdependencia, la relacionalidad entre iguales, es decir, entre mujeres y hombres y la práctica de la justicia.

Analizamos que recuperar el rostro femenino de Dios implica la práctica de la justicia, del amor y del cuidado de la creación, es decir, de la práctica de la ecojusticia. Desde la experiencia de las mujeres este concepto de misterio de Dios se vive en la lucha diaria contra las opresiones e injusticias del kyriarcado en la toma de conciencia y resistencia a este sistema injusto, a través del compromiso con las y los pobres. Reconociendo la dura realidad de nuestros pueblos latinoamericanos de pobreza, desempleo, deficientes servicios médicos, deficiente educación, niñez abandonada en las calles, opresión de las mujeres, toda clase de discriminaciones, racismos y clasismos, entendemos que Dios es superior a esta realidad y que anima la lucha de hombres y mujeres por establecer un orden más justo y más humano. Este entendimiento y estas acciones de la *Sofía* nos retan en nuestro propio entendimiento de lo divino, nos reta en nuestra propia identidad y práctica y posibilita de esta manera la

liberación y el bienestar de todas, de todos y de todo, lo cual todavía no ha sido plenamente logrado.

CAPÍTULO III
LA *SOFÍA* Y LAS MUJERES MARGINADAS DE AMÉRICA LATINA

Hemos hecho una reinterpretación de la *Sofía* como lo femenino de Dios, que se relaciona con el mundo y con la humanidad. En el acto creador, generador de vida, cuidador del mundo y de la humanidad que ha creado, la Divina *Sofía* se asemeja a la función biológica de la maternidad femenina. También la Divina *Sofía* está fuertemente vinculada con la ley, el gobierno, la justicia, que en el esquema androcéntrico son funciones masculinas. Estas formas de actuar de la Divina *Sofía*, que supera los dualismos de género, nos invita a caminar por caminos de justicia y equidad. Favorece la relacionalidad entre iguales y nos anima a desarrollar una conciencia ecológica de cuidado por toda la creación.

Señalábamos anteriormente que existe una relación simbólica entre el olvido de que ha sido objeto en la teología la *Sofía,* o Cenicienta divina, con la marginación que sufre la mujer, Cenicienta humana, en la iglesia y en la sociedad en América Latina. Una de las razones para este olvido es la connotación femenina de la *Sofía*. Otra, derivada de la anterior, es el traslado de nombres femeninos de la divinidad a otros masculinos, propio del contexto histórico patriarcal-kyriarcal en que fue escrita la Biblia. También tenemos que la interpretación teológica clásica y contemporánea ha interpretado el misterio de Dios desde la perspectiva androcéntrica kyriarcal usando imágenes masculinas como Dios-padre y rey. Haciendo uso hegemónico del nombre de Dios como Padre se anula toda imagen o lenguaje femenino para Dios, subordinando, por ende, lo femenino a lo masculino. No sólo el kyriarcado ha legitimado de esta manera el dominio del hombre sobre la mujer sino que ha legitimado toda clase de dualismos y relaciones injustas de dominación, explotación y marginación: como los dualismos de raza, etnia y clase. En este punto no terminan las consecuencias del ejercicio de poder del kyriarcado sino que se extiende hacia la legitimización del colonialismo al que quieren someter a otros pueblos por parte de las potencias

mundiales, de la carrera armamentista, de las guerras y del uso y explotación desmedida de los recursos naturales, causando no sólo la extrema pobreza en que viven muchos pueblos sino el deterioro del planeta.

Para seguir este camino de justicia de la *Sofía*, recurrimos a los aportes del primer y segundo capítulo y las implicaciones para las mujeres en su lucha por transformar las situaciones de opresión a nivel personal, eclesial y social, que son también implicaciones para los hombres y para la creación completa.

Ahora vamos a encontrar algunas razones que explican, pero que no justifican, las marginaciones que sufren las mujeres en Americana Latina, o cenicientas humanas. Luego plantearemos algunas propuestas de cómo pueden ser superadas estas marginaciones y cuáles son las responsabilidades que tenemos para con la creación.

1. Las mujeres marginadas de América Latina: cenicientas humanas

Podemos encontrar algunas similitudes entre el cuento de la Cenicienta y la situación de las mujeres marginadas en América Latina, como las hemos denominado, cenicientas humanas. La situación de exclusión y explotación en la historia de la Cenicienta ilustra la realidad de las mujeres ante las funciones que la sociedad y la religión le han asignado, de relegarlas a la casa, a las labores domésticas, al cuidado de la familia, de ser para otros y no para ellas mismas. Como Cenicienta, la ilusión de millones de otras cenicientas es encontrar su príncipe azul, o sea un “hombre”, que la saque de su condición de pobreza o de dependencia de la casa del padre, más que de la madre, y la lleve a vivir a su palacio para ser la reina. Por supuesto, esta ingenua expectativa de salir de la casa patriarcal e ir al palacio la ven realizadas, en alguna medida, algunas de las mujeres de la clase alta o aquellas que se unen con hombres con una consolidada situación económica; claro está que no todo será ser felices y comer perdices. Sin embargo, para millones de mujeres pobres en Latinoamérica el príncipe azul y la vida en palacio se idealiza y se conforma con ir a vivir con el hombre de sus sueños, o por lo menos con quien logre unirse, que la lleve a vivir con él, lograr algo de estatus como mujer casada o conviviente y suplir algunas de sus necesidades básicas. La historia no para ahí, ya que comienzan a enfrentar situaciones de escases, conflicto y

violencia. Así sus sueños comienzan a convertirse en pesadilla, que no es algo ficticio sino muy real, que lleva en muchos casos a la muerte de las mujeres.

Por ello nuestro punto de partida son las mujeres latinoamericanas, cenicientas humanas, que sufren múltiples opresiones e inequidades bien sea por pertenecer a la clase explotada, por pertenecer a grupos étnicos discriminados, por estar en determinada ubicación geográfica, por ser marginadas por su sexo o por sufrir otras múltiples formas de marginación. Estas múltiples formas de marginación no sólo las viven las mujeres en América Latina, sino que la situación se repite en todo el mundo a través de un abanico múltiple de estructuras de dominación, que sigue determinando la vida de las mujeres en los diferentes contextos. Por supuesto, hay que tener en cuenta que los contextos y las marginaciones son específicas, pero como género, las mujeres siguen sufriendo exclusión, opresión y muerte. Debido a esto, las sociedades siguen teniendo una deuda inmensa de reconocimiento y valoración de las mujeres, pero, como dice Fiorenza, "las mujeres formamos un grupo que sigue sufriendo postergación" (2004, 87).

Hay opresiones específicas que sufren las mujeres en Latinoamérica. Es un contexto con marcadas injusticias sociales y grandes diferencias entre pobres y ricos. Es un contexto kyriarcal, marcadamente religioso y machista, donde las mujeres han interiorizado el considerarse inferiores a los hombres. La gran mayoría de mujeres tienen escasas oportunidades de estudio y de trabajo bien remunerado, lo que impide su superación personal e independencia. Un contexto con estas características es un caldo de cultivo para la dominación, violencia y muerte que sufren las mujeres en manos de los hombres.

En estas condiciones, las mujeres se encuentran cotidianamente con situaciones que consideran como "normales" o "naturales" (Fiorenza 2004, 142), como por ejemplo considerar que los problemas de violencia que viven son problemas personales, o que son culpables de provocar la agresión de sus compañeros, o que la difícil situación económica que atraviesan es la voluntad de Dios, o que no pueden tomar decisiones o tomar la iniciativa en algunos aspectos importantes de su vida porque son inferiores a los hombres, o que deben permanecer en el hogar porque el espacio de relaciones públicas es para los hombres, o que los sistemas de gobierno y el orden social actual que oprime y explota son impuestos por Dios, queridos por Dios y no reconocen que son parte de una situación de injusticia del sistema kyriarcal existente y de unas

concepciones androcentristas profundamente arraigadas, reforzadas por el sistema religioso también androcéntrico y kyriarcal. Por ello se hace necesario analizar las causas reales de las situaciones específicas de marginación, dolor y muerte que experimentan las mujeres para poderlas acabar. Debemos señalar que aunque las mujeres viven situaciones específicas de marginación y exclusión, no son las únicas oprimidas ya que los hombres y los pueblos viven situaciones similares de marginación, explotación, pobreza y dominación por parte de los sistemas de poder kyriarcal local o mundial imperante.

Nos referiremos entonces a la situación económica, política, a la situación de violencia y a la participación en la iglesia de las mujeres en América Latina. Las mujeres son explotadas económicamente (incluida la explotación sexual a que las arrastra el sistema) no sólo por recibir bajos salarios, por falta de prestaciones sociales, por la doble o triple jornada de trabajo sino también por la falta de reconocimiento de su trabajo en casa y por la desvaloración social de esta tarea doméstica. Hay que tener en cuenta que la organización doméstica está relacionada con las migraciones que sufren los pueblos latinoamericanos y con los procesos de producción y reproducción (Jelen 1994, 75-106). A partir de los años ‘50 aumentó el proceso migratorio del campo a la ciudad lo que trajo profundas transformaciones al hogar patriarcal. La demanda de trabajo en el sector urbano para los hombres incrementó la división sexual del trabajo, las mujeres además de las tareas reproductivas y de administración de la casa, ingresaron como fuerza laboral adquiriendo cierta autonomía económica. El mayor campo para el trabajo de las mujeres fue el empleo doméstico. Los hijos también debían aportar al sostenimiento de la casa. Por estas razones se da una reorganización de las familias, hay un aumento de hogares con madres cabeza de familia, consecuencia de los divorcios o abandono del hogar por parte del esposo, por tanto la figura del hombre desaparece. Esto, y otros factores, hace que aumente la fuerza de trabajo femenina, pero con muy bajos ingresos y nos muestra la relación directa que hay entre pobreza y hogares con madres cabeza de familia.

De acuerdo a estudios realizados, la pobreza afecta más a las mujeres que a los hombres en América Latina. Las mujeres cabeza de familia cuentan con menos ingresos monetarios que los hombres, en muchos de los casos estudiados los hogares encabezados por mujeres se encuentran en situación de indigencia. Aunque se ha

incrementado la participación laboral femenina, según informe de la CEPAL acerca del Panorama Social de América Latina y el Caribe 2002-2003, las mujeres están en los empleos más precarios y peor remunerados, perpetuando los estereotipos de género (Cinterfor/OIT 2004, 1). Estas situaciones, ligadas a la ausencia o crisis del Estado al ofrecer servicios para suplir las necesidades básicas, llevan a las mujeres a unirse con otras mujeres en movimientos de demanda sociales en su lucha por transformar las macro estructuras sociales.

La cultura machista latinoamericana ha relegado a la mujer al ámbito doméstico, limitándole su participación en el ámbito público, como por ejemplo en su participación en la vida política de sus pueblos. Aunque los registros de la participación de las mujeres en la política ha sido minoritario, fue después de la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer celebrado en Beijing en 1995, que la mayoría de países desarrollaron reformas legales que contemplaban las cuotas de mujeres en las listas políticas que garantiza su presencia en la toma de decisiones. A pesar que lo esperado en sociedades democráticas es la participación paritaria (50%) de sus ciudadanas y ciudadanos, en América Latina las cuotas para mujeres en listas elegibles se reparten de la siguiente manera: Costa Rica 40%, República Dominicana y Perú 25%, Paraguay 20%, la mayoría de países tiene una cuota de participación de la mujer en las listas electorales de 30%. Esto no ha garantizado ni la paridad ni una mayor participación de las mujeres en la política, ya que muchas veces los países y los partidos cumplen con la norma pero no con el espíritu de la reglamentación de la cuota, ya que en muchos casos colocan a las mujeres en los últimos reglones de las listas. Los datos reflejan esta realidad, por ejemplo los niveles de representación de las mujeres en los órganos legislativos es de promedio de sólo 15.8% como Diputadas y en el Senado, un promedio de 14.6 en el Cono Sur y un 6.8% en la Región Andina. Para lograr una democracia paritaria han de fijarse cuotas con ubicación específica para las candidatas femeninas (Peschard 2006, 3,4,8,9). Debemos resaltar y aplaudir el hecho que Michelle Bachelet esté dirigiendo los destinos de Chile y que haya nombrado mujeres y hombres en paridad en su gabinete de gobierno, que la aspirante a la presidencia del Perú, Lourdes Flores, haya prometido respaldar leyes para combatir la violencia doméstica y que en Argentina y Brasil mujeres ocupen posiciones de poder en cargos reservados antes para

hombres. Sin embargo, tendría que analizarse si la gestión de estas mujeres sirve a los intereses de los opresores o de los oprimidos.

Hemos denunciado en el primer capítulo que la violencia contra la mujer constituye el pecado mayor del kyriarcado. En América Latina la violencia contra la mujer es una amenaza real a pesar de las leyes existentes en más de 30 países, debido a la desatención y negligencia del sistema legal. Los hogares se han convertido en los lugares donde las mujeres están más desprotegidas y expuestas a la violencia doméstica. Por el alto porcentaje de casos reportados, y por los que se quedan sin reportar, la violencia doméstica ha sido considerada como un problema crítico de salud pública y como una violación a los derechos humanos por entidades como la Organización Panamericana de la Salud y la Comisión Interamericana de Mujeres de la OEA. En poblaciones específicas estudiadas muestran que en países como Chile el 60% de las mujeres casadas entre 22 a 55 años de edad sufren violencia; en Ecuador una muestra de 200 mujeres de un barrio periférico reveló que el 60% eran violentadas; en Colombia una encuesta nacional entre mujeres en edades de 15 a 49 años de edad el 41% aseguraron ser víctimas de la violencia doméstica; en Paraguay y Perú mujeres entre 15 a 49 años de edad el 31% fueron violentadas; en la isla de Barbados todas las mujeres fueron encuestadas y se reportó un porcentaje de violencia del 30% (Creel 2006, 1). Algo mayor aún, de un cuarto a un tercio de los homicidios son asesinatos domésticos. Otras cifras nos dan una idea de la magnitud del problema que enfrentamos en América Latina: se calcula que en México la violencia conyugal alcanza el 70% de las familias, aun cuando no se denuncie la mayoría de veces. El 44% de los hombres en Nicaragua admiten haber golpeado a sus novias o esposas. Un estudio acerca de la prostitución infantil en Cochabamba, Bolivia, reveló que el 79%de las niñas recurrieron a la prostitución por necesidad económica al huir de sus casas en donde fueron abusadas sexualmente por sus padres u otros hombres de su familia. Tanto en los hogares convencionalmente patriarcales como en las familias donde la mujer aporta de una manera significativa para el sostenimiento de la casa, los hombres buscan imponer su autoridad a través de la violencia, la cual ejerce sobre las mujeres y sobre los hijos e hijas (Jelen 1994, 132, 133).

A nivel eclesial y en la teología han sido invisibilizadas y silenciadas por generaciones. Aún hoy en muchas iglesias se les prohíbe la ordenación, la enseñanza

oficial, estudios teológicos avanzados o liderar la vida de las comunidades de fe. Desde la perspectiva androcentrista ha sido considerada la fuente de todo mal y de todo pecado como veíamos en el primer capítulo, lo que ha legitimado el poder del hombre sobre ella y su marginación del liderazgo. Por otro lado, es bien cierto que en muchas iglesias históricas las mujeres han logrado la ordenación, pero son relegadas a rangos inferiores porque las iglesias todavía conservan estructuras kyriarcales formales e informales que no permiten el pleno reconocimiento y ejercicio de los derechos de las mujeres. Un paso significativo es que en los últimos años se ha incrementado el acceso de las mujeres a la capacitación teológica y han desarrollado estudios de teología en perspectiva feminista como alternativa a la teología de corriente masculina. También es meritoria la gran producción teológica feminista de los últimos veinte años, aunque todavía esta línea es marginal en los currículos de estudios teológicos en general (Fiorenza 2003, 18-21). Como la mujer está relegada a la casa o sometida a doble jornada, por su trabajo fuera de la casa y en la casa, su participación en la iglesia, en la teología y en la sociedad es baja o poco significativa. Pero esto no radica en su sexo, sino en las escasas posibilidades que la sociedad y la iglesia les brinda para su capacitación, superación y porque ellas mismas han interiorizado el mito de la inferioridad y han aceptado inconscientemente su única función como madre y esposa. La mujer debe luchar por su propia identidad, por su realización, porque se le reconozca como sujeto histórico, por socavar las estructuras masculinas opresoras, por defender sus derechos y por transformar la sociedad (Comunidad 1981, 21).

Hemos analizado las múltiples marginaciones que viven las mujeres en América Latina y hemos visto algunas luces de esperanza para transformar dichas marginaciones. Estas luces esperanzadoras son la participación de las mujeres en los movimientos sociales donde luchan por sus derechos, la incursión de más mujeres en cargos de poder político. También hemos considerado la necesidad de reorientar enseñanzas en la iglesia que han sostenido y legitimado la dominación sobre la mujer (con la violencia que estas enseñanzas desencadenan) en enseñanzas basadas en la justicia, igualdad, libertad, respeto, dignificación, interdependencia y autodeterminación de las mujeres así como valorar el aporte teológico desde la perspectiva de las mujeres. Lo que sigue son propuestas que se añaden a las acciones que ya se están llevando a cabo para transformar las situaciones de marginación, encaminadas a la deconstrucción del

patriarcado-kyriarcado, para acabar con los males que ha ocasionado, especialmente para combatir la violencia contra las mujeres. Son propuestas que afirman la identidad de la mujer, que invitan a la práctica de la justicia, incluida las relaciones justas de interdependencia con la naturaleza y que nos animan a unirnos a otras personas en comunidades que promuevan y defiendan la vida, la justicia, la equidad para vivir en paz.

Una vez las mujeres se hayan empoderado de su valía como personas, de ser imágenes de la Divina *Sofía*, se afirmen en la Madre/*Sofía* dadora de vida, igual que ellas, cuidadora amorosa de lo que ha engendrado, igual que ellas, que busca la justicia, igual que ellas, podrán encontrar la fuerza necesaria para transformar las situaciones de dominación, exclusión y muerte a las que son sometidas ellas, los pueblos y la creación.

2. La Diosa/*Sofía* o Madre/*Sofía* símbolo de esperanza

La Diosa/*Sofía* o Madre/*Sofía* emerge como símbolo de esperanza para superar estas múltiples opresiones e inequidades que sufren las mujeres latinoamericanas. Ya hemos identificado las raíces de dominación y subordinación de las mujeres en el patriarcado-kyriarcado y en la elaboración teológica androcentrista que formula y absolutiza imágenes patriarcales del misterio de Dios. Igualmente hemos reconstruido imágenes más holísticas para la Divinidad como Madre/*Sofía* o Diosa/*Sofía*, porque son imágenes explícitamente femeninas de la Divinidad que nos ayudan a entender el misterio de Dios y su forma de actuar en el mundo. Identificamos en la Divinidad acciones muy cercanas al ser maternal de las mujeres como dadoras de vida, como también la imagen de la Madre/*Sofía* como jueza, como legisladora y regidora del orden cósmico, funciones que socialmente fueron vistas separadas como funciones o de las mujeres o delos hombres, pero que encontramos unidas en la Diosa/*Sofía*, así que no hay una justificación teológica para asignar roles sociales o eclesiales debido al género. Igualmente Cristo/*Sofía*, enseña e integra lo masculino y lo femenino de Dios que se solidariza con los pobres, oprimidos y excluidos, entre ellos las mujeres.

Estas reinterpretaciones de la *Sofía* brindan esperanza porque deconstruyen el patriarcado, anulan las divisiones y dualismos de dominación kyriarcal, son una perspectiva inclusiva que tiende la mano al débil, al marginado, al pobre, transforma y dignifica a la mujer, ve a Dios, a Cristo y al mundo de otra manera y nos invita a

mantener relaciones de interdependencia con la creación. Desde este punto de vista, la Diosa/*Sofía* se constituye en símbolo de esperanza ya que alienta la lucha para superar la situación de marginación, subordinación, violencia y muerte en manos de los hombres que sufren las mujeres en América Latina, a la vez que fortalece la resistencia y lucha para superar otras formas de opresión y exclusión bien sea de raza, de clase o de cualquier otro tipo de discriminación kyriarcal porque promueve la práctica de la justicia.

Consideraremos tres aspectos de la Diosa/*Sofía* o Madre/*Sofía* como símbolo de esperanza. En primer lugar, la Diosa/*Sofía* o Madre/*Sofía* es símbolo de esperanza porque promueve la autodefinición liberadora de las mujeres. La Diosa/*Sofía* o Madre/*Sofía* afirma la identidad de las mujeres con la Divinidad femenina, forja su autoimagen como imagen de la Diosa/*Sofía* y como hijas de la femenina Madre/*Sofía*, no ya desde el patriarcado sino desde una perspectiva liberadora. En segundo lugar, la Diosa/*Sofía* es símbolo de esperanza que fortalece la resistencia y lucha contra las opresiones del kyriarcado. La Diosa/*Sofía* capacita a mujeres y a hombres para hacer frente a la vida (Fiorenza 2004, 46), para confrontar los sistemas injustos de dominación kyriarcal, para lograr la transformación y realizar los cambios necesarios en la iglesia y en la sociedad. En tercer lugar la Diosa/*Sofía* es símbolo de esperanza porque anima la formación de comunidades inclusivas, comunidades de iguales que promueven la vida y viven la práctica de la justicia y la ecojusticia.

2.1 Para la autodefinición liberadora de las mujeres

Hemos planteado que la Diosa/*Sofía* se convierte en símbolo de esperanza en la medida que se promueva una forma liberadora de la autocomprensión de las mujeres, ya que la identidad de las mujeres puede basarse en ser imagen de su Madre/*Sofía*, en ser sus hijas. A su vez, la *Sofía* es símbolo de esperanza si promueve un cambio en la forma en que la sociedad concibe a las mujeres y si promueve cambios en las forma de relacionamiento económico, político, religioso y familiar, en una real democracia igualitaria, en una sociedad de iguales. Es necesario que tanto las estructuras como las ideologías y religiones kyriarcales, y la mujer misma, dejen de categorizar a la mujer como “la debilidad, la oscuridad, el reposo, lo pasional, lo irracional, etc.” (Aquino

1992, 178). Se trata de un cambio de paradigma en la forma de cómo se define ella misma y de cómo la define la sociedad y la iglesia,

> Este cambio paradigmático quiere restituir a la mujer su fuerza, autoridad, liderazgo y sabiduría, como aspectos constitutivos de su identidad. … Estos aspectos son incorporados en la reflexión bíblica y teológica de las mujeres latinoamericanas y actúan como estructuras teóricas que sirven para dar nombre a lo que, desde su punto de vista, constituye la contribución de las mujeres en la transformación de las realidades opresivas (Aquino 1992, 179).

La *Sofía* aporta estos elementos de fuerza, autoridad, liderazgo y sabiduría a la identidad de las mujeres, como pudimos ver en el segundo capítulo. Estos elementos recuperan a la mujer en su dignidad, en su sabiduría, para que desarrollen su función como artífices de la historia, para que orienten los destinos de sus pueblos y luchen por sus derechos, por los derechos de sus pueblos marginados por la plenitud de vida de toda la creación.

2.1.1 Para afirmar la identidad de las mujeres como hijas de *Sofía*

Respondiendo a la pregunta acerca de qué otros elementos aporta la reinterpretación de la *Sofía* a la identidad de las mujeres podemos decir que ayuda a deconstruir la imagen y la autoimagen inferior de la mujer fruto de la construcción social y religiosa, y ayuda a reconstruir la identidad como imágenes de la Diosa/*Sofía*, como hijas de *Sofía.*

Hay muchos factores que moldean la vida y la identidad subordinada de las mujeres latinoamericanas, como el contexto social, cultural, económico, familiar y religioso. Las sociedades de orden androcéntrico, patriarcales y kiriarcales han asignado a las mujeres unas características que ha interiorizado y formado su identidad. A través de funciones que la relegan al ámbito privado, de la casa, promueven el sometimiento y le garantizan la continuidad del orden patriarcal-kyriarcal establecido. Aunque ésta es la realidad de América Latina, no es exclusivo de nosotras sino que es generalizado en casi todos los pueblos del mundo. Además, es una realidad histórica que se ha repetido a través de los tiempos y las culturas. La identidad de las mujeres no debe basarse solamente en el mito de la maternidad, de ser madre y depender su realización solamente de ello. La mujer no se puede reducir solamente a esto, es grandioso ser madre, es un don, pero no se puede absolutizar esta función. Ella puede realizarse en otros campos. La mujer debe autodefinirse por lo que ella piensa, hace, quiere hacer y

por lo que ella es. Su identidad debe basarse en que es imagen de la Diosa/*Sofía*. Por lo tanto, tiene derecho a tener su propia perspectiva, a ser reconocida y respetada como persona.

En esta instancia la Biblia juega un papel muy importante. La Biblia ha determinado la vida de las mujeres, la autocomprensión de si mismas, del mundo y de Dios. Aunque muchas mujeres en el mundo no necesitan de la Biblia para afirmar su identidad, para las mujeres cristianas la Biblia es determinante en la configuración del yo de las mujeres y de su mundo.

Veíamos cómo el simbolismo del Dios Padre, tan fuerte en la religión patriarcal, forjó una imagen inferior, subordinada y dependiente de la mujer al hombre. También notábamos como el simbolismo de Dios masculino ha legitimado la autoridad política y social de los varones en las instituciones sociales y religiosas. Con esta imagen fuertemente masculina de la Divinidad las mujeres consideran que su autoridad y poder jamás serán legítimos. De igual manera, los hombres han podido afirmar su identidad sexual en un Dios masculino, mientras que las mujeres no; incluso las mujeres pueden considerar que son imagen y semejanza de Dios pero no completamente, porque son mujeres. A través de la interpretación bíblica de dominación y alienación, las mujeres han interiorizado "que no han sido creadas a imagen divina, porque D**s no es Ella, sino El: Señor-Amo (de esclavos)-Padre-Varón" (Fiorenza 2004, 44), con una elaboración teológica de lo divino como Señor, Padre masculino. A pesar que la Biblia ha sido acusada de fomentar valores y visiones patriarcales o kyriarcales con los cuales las mismas mujeres han sido sometidas, hay que concebir la Biblia como una herramienta de toma de conciencia de las estructuras de dominación y para elaborar comprensiones de igualdad democrática (Fiorenza 2004, 11,14). Consideramos que la reinterpretación feminista crítica de la Biblia, como la reinterpretación que hemos hecho de la *Sofía*, es liberadora y lleva a las mujeres a una autocomprensión liberadora de sí mismas, del mundo y de Dios. Por lo tanto, si la Biblia, interpretada desde una perspectiva androcentrista-kyriarcal, ha generado y legitimado la dominación sobre las mujeres, debe ser la misma Biblia, desde una interpretación feminista crítica, la que traiga liberación. Hay que descubrir el mensaje liberador después de despojar al texto de los prejuicios kyriarcales que llevan al sometimiento y a la inequidad.

Por ello determinábamos la transcendencia del significado del símbolo de la Diosa/*Sofía* porque trae liberación para las mujeres, porque afirma su identidad sexual como imagen de Dios, como hijas de la Divinidad. Porque la Divinidad también es femenina, gestadora de vida, que legisla, que juzga, afirma el poder de la mujer, su fuerza de voluntad para tomar decisiones, actuar y no dejar que los demás tomen la iniciativa, para definir su vida, de ser gestadora de la historia, para afirmar su independencia y superar la dependencia de los hombres. En consonancia con el entendimiento de Jesús-*Sofía*, como mensajero, profeta e hijo de *Sofía* (Fiorenza 1989, 241), así mismo, quienes reciban a la *Sofía* serán reconocidos como hijos e hijas de Dios-*Sofía* (Jn 1:14). Las mujeres pueden identificarse con la Divinidad porque también es femenina, la mujer también es imagen de Dios, es un rescate y valoración de lo femenino que ha sido devaluado y que promueve la autodeterminación independiente de las mujeres como imágenes e hijas de Diosa/*Sofía*.

En esta medida la Diosa/*Sofía* o Madre/*Sofía* se constituye en símbolo de esperanza ya que es símbolo de poder, independencia y libertad, que legitima el poder femenino como un poder benéfico, que celebra la libertad e independencia de las mujeres (Christ 1994, 162, 163). De esta manera las mujeres pueden autodeterminarse por ellas mismas, ser independientes y no determinarse por lo que sus padres, compañeros, esposos son o hacen. La *Sofía* se convierte en esa fuente de poder, independencia y libertad que las mujeres están buscando. Esta "búsqueda del poder, la independencia y la libertad de la mujer no puede ser única ni fundamentalmente formulada en términos de poder femenino personal, individualista y biológico, sino que debe serlo en términos sociopolíticos" (Fiorenza 1989, 51). Esta búsqueda debe serlo en términos sociopolíticos ya que debe contribuir a la transformación de las situaciones de opresión, exclusión y muerte en unas condiciones de justicia, de eliminación de las discriminaciones de todo tipo, de reconocimiento y dignificación de las mujeres en todos los niveles y del restablecimiento de relaciones de interdependencia con la naturaleza. A través de la interpretación crítica feminista que identifica las estructuras, ideologías y teologías kyriarcales que marginan, subordinan y que son responsables del estado actual del planeta, las mujeres pueden encontrar esta fuente de poder, independencia y libertad en la Biblia, y particularmente en la *Sofía*.

Las mujeres, como todas las personas son "ciudadanas plenamente autónomas que reclaman igualdad en lo que respecta a derechos, la dignidad y el poder" (Fiorenza 2004, 83). Las mujeres requieren poder para ser sujetos de lucha por el cambio y la transformación, poder y autoridad de tomar decisiones en la sociedad y en la iglesia. Así como los primeros cristianos creían que ya participaban del poder y la "energía" del Cristo-*Sofía*, que eran la nueva creación al haber recibido el poder del Espíritu en el bautismo, así las mujeres pueden participar hoy de este poder de la *Sofía* (Fiorenza 1989, 242).

Las mujeres requieren independencia y libertad para superar la "autoalienación, sumisión, servicio, abnegación, dependencia" (Fiorenza 2004, 44), para ser una persona autónoma, que se realice como persona, para autodeterminarse por lo que ella quiera ser en la vida y no por lo que la sociedad o la iglesia le imponga. Hay que deconstruir la construcción ideológica "mujer" y lo "femenino" de manera que no reproduzca el ideal social de la "verdadera forma de ser mujer" (Fiorenza 2003, 25). Lo femenino no es lo delicado, frágil, dependiente, sumiso, sensible, comprensible, objeto del deseo sexual, abuso, indefensión, maternidad, cuidado de los hijos, casa, labores domésticas. Lo femenino, es poder generador de vida, amor, solidaridad, sabiduría, resistencia, lucha, fuerza, persistencia, paciencia, ingenio, lealtad, sensibilidad hacia el otro-otra-creación. Las mujeres, como cualquier persona, también adquieren principios orientadores que defienden la vida o bien puede generar acciones que van contra la vida. De lo que se trata es de recuperar la identidad de la mujer y de superar el sistema dualista sexo/género de tal manera que conceptos como mujer o persona, estén basados en conceptos tales como igualdad, justicia, libertad, respeto, dignidad, responsabilidad con la creación, de tal manera que se garantice el bienestar y plenitud para todas y todas.

2.1.2 Para la recuperación de la Sabiduría

Con el camino ya recorrido es un buen momento para que las mujeres alcancen su estatura como imágenes e hijas de *Sofía*. Es tiempo también para aceptar el llamado de la *Sofía* en Proverbios 8 y 9 de recorrer sus caminos de justicia, de participar de su mesa, para adquirir instrucción, sabiduría, para buscar la justicia, la superación de las inequidades que experimentan las mujeres. Así, la *Sofía* se acredita por todos sus hijos e

hijas, como dice Lucas 7:35, cuando hayan frutos de justicia, de reconocimiento y restitución de la dignidad de la mujer.

Retomando la relación entre el cuento de la Cenicienta y la función de las mujeres en la sociedad y en la iglesia en América Latina, encontramos que las mujeres deben dejar de considerarse y dejar de ser cenicientas y, más bien, ser hijas de *Sofía.* Deben romper con el pasado y experimentar nuevos estilos dejando a un lado las estructuras convencionales, o sea, las estructuras patriarcales-kyriarcales para llegar a alcanzar su estatura, su autonomía liberadora, su realización.

Cenicienta debe aproximarse a los aspectos naturales y auténticos de su yo profundo, [su sabiduría], simbolizada por los pájaros y el avellano, renunciando a cuanto sea artificial o atrofiante, y luego debe dejar de esperar, dejar de ser, en palabras de los hermanos Grimm, 'una pequeña fregona esmirriada' (Kolbenschlag 1994, 137).

Como mujeres deben superar los preconceptos que las hacen creerse inferiores, culpables del mal, del pecado y de la caída de la humanidad, y dejar de considerar que que su lugar es el ámbito doméstico y que deben estar subordinadas a los hombres. Con la fuerza de la *Sofía*, las mujeres pueden superar los obstáculos que impiden su autonomía y crecimiento personal, así como para la transformación y redención de toda la estructura social y del mundo. Las mujeres deben convencerse de que son necesarias en el ámbito público y lograr una mayor incidencia en los destinos de la humanidad, con el fin de acabar con los dualismos, con los modelos centrados en el hombre, con el poder del kyriarcado. No sólo deben ofrecer cuidados nutricios en la casa sino que construyan sociedad, que no sólo den apoyo sino dirijan, que dinamicen el universo, para establecer modelos más justos, más saludables y liberadores. Las mujeres no deben creer, como Cenicienta, que ocupan el lugar que les corresponde, sino que deben salir de este determinismo de funciones por causa de su sexo. No deben caer en la trampa de dejarse seducir por ejercer el poder como lo ejercen los hombres, de manera que imponen a otros el papel de Cenicienta, sino que cuando Cenicienta calce su zapato de oro, pueda contribuir al desarrollo y transformación de la humanidad (Kolbenschlag 1994, 139, 152). Es evidente que será necesario introducir cambios significativos no sólo en las funciones tradicionales de hombres y mujeres en la sociedad y en el hogar, sino también en la iglesia y en la teología.

Las estructuras de la iglesia son esencialmente masculinas y opresivas, la mujer se siente sumamente limitada, no se le dejan desarrollar sus dones en los distintos ministerios. A pesar del hecho que algunas mujeres hayan sido ordenadas, la iglesia continúa siendo profundamente machista. Debemos luchar por la renovación total de la iglesia. Y esto compromete a las mujeres, a construir esta iglesia renovada, que vive la fe a partir de la óptica de los oprimidos y las doblemente oprimidas, y busca transformar esa situación en otra más evangélica. Esta es una tarea que debe realizar con dedicación si quiere ser consecuente consigo misma y con sus luchas femeninas (Tamez 1981, 38-39).

La Iglesia ha permitido que las estructuras patriarcales-kyriarcales injustas de la sociedad sean modelo para la forma en como ella se estructura. Si bien es cierto que algunas iglesias son inclusivas y reconocen el aporte de las mujeres, otras, que constituyen la gran mayoría, se conservan dentro de estructuras anquilosadas del patriarcalismo-kyriocentrismo. Por ejemplo, en la práctica eclesial se le asigna a las mujeres papeles tradicionales como la limpieza de la iglesia y la enseñanza en la escuela dominical, reforzando y legitimando las funciones por sexos. Estas funciones por sexos están tan bien interiorizadas en las mujeres que cuando asumen cargos de liderazgo, o bien se vuelven opresoras de sus hermanas y de otros hombres, o no se le reconocen sus capacidades y se minimiza su trabajo. Cuando las mujeres se han interesado en la formación teológica a menudo se encajonan en el área de educación cristiana o servicios de asistencia social limitando de esta manera el enriquecimiento del diálogo y producción teológica. Si la iglesia anuncia un reino de justicia debe empezar por modificar sus estructuras masculinizantes y concientizarse de su ideología excluyente de la mujer, de manera que sus estructuras y enseñanzas no hagan discriminaciones de ningún tipo sino que viva la igualdad.

Además de encontrar identificación en la *Sofía* de Dios, las mujeres pueden recuperar su fuerza, su poder y su sabiduría a través del rescate del arquetipo de la Mujer Salvaje que todas las mujeres llevan dentro. De acuerdo con las características estudiadas de *Sofía*, encontramos muchas similitudes entre la *Sofía* y la Mujer Salvaje. La Mujer Salvaje es también una mujer libre, sabia y autónoma que se realiza plenamente cuando el amor, la justicia y el bienestar individual, comunitario y ecológico abundan (Estés 2002, 16). Clarissa Pinkola Estés (2002) rescata la naturaleza

instintiva de las mujeres, la Mujer Salvaje, para empoderar a la mujer en su autoimagen. Para recuperar a la Mujer Salvaje, Estés como psicoanalista, usa los cuentos míticos, los recuerdos, las preguntas y los consejos. Estés ha coleccionado y seleccionado cuentos, mitos interculturales, cuentos de hadas e historias a lo largo de su recorrido por diversas culturas los cuales utiliza para ayudar a las mujeres a recuperar su fuerza, creatividad y sabiduría acumulada en la memoria de miles de mujeres que nos han antecedido (Estés 2002). Lo que la autora hace para ayudar a las mujeres a recuperar su naturaleza salvaje y lo que ha encontrado más terapéutico es el análisis arquetípico de los relatos míticos, unido a otras técnicas propias del psicoanálisis. Analizan juntas los cuentos, leyendas y mitos y a través de preguntas concretas aflorar el Yo salvaje. Los mitos o los cuentos de hadas contienen el drama espiritual de las mujeres y toda la instrucción que necesita una mujer para su desarrollo psicológico (Estés 2002, 23); como veíamos antes en el cuento de la Cenicienta. Estés (2002, 24) ve el poder curativo de los cuentos para reparar o recuperar a la Mujer Salvaje que hay en cada mujer, porque los cuentos envuelven un sinnúmero de sentimientos y comprensiones que permiten a las mujeres reflexionen acerca de ellos, a través del uso de la intuición. Como ella misma lo dice,

> los cuentos engendran emociones, tristeza, preguntas, anhelos y comprensiones que hacen aflorar espontáneamente a la superficie el arquetipo, en este caso, la Mujer Salvaje. Los cuentos están repletos de instrucciones que nos guían en medio de las complejidades de la vida. Los cuentos nos permiten comprender la necesidad de recobrar un arquetipo sumergido y los medios para hacerlo (Estés 2002, 24).

Estés agrega que para encontrar a la Mujer Salvaje las mujeres deben regresar a sus vidas instintivas, a sus más profundos conocimientos, a su psique (2002, 31). Este instinto se puede recuperar efectuando excavaciones "psíquico-arqueológicas" al interior de lo que queda de la naturaleza instintiva femenina o de lo que la han despojado,

> Recurriendo a estos métodos conseguimos recobrar las maneras de la psique instintiva natural y, mediante su personificación en el arquetipo de la Mujer Salvaje, podemos discernir las maneras y los medios de la naturaleza femenina más profunda. La mujer moderna es un borroso torbellino de actividad. Se ve obligada a serlo todo para todos. Ya es hora de que se restablezca la antigua sabiduría (Estés 2002, 12).

En su experiencia, esta autora ha encontrado que la psicología tradicional se muestra a menudo reacia o totalmente escéptica ante lo arquetípico, lo intuitivo, lo

sexual y lo cíclico, las edades de las mujeres, la manera de actuar de una mujer, su sabiduría y su fuego creador; en otras palabras, se muestra reacia a la Mujer Salvaje. Por ello su tarea es ayudar a las mujeres a recuperar sus naturales formas psíquicas femeninas (Estés 2002, 12,14). Tal como señala Estés, la Mujer Salvaje es el recuerdo ligado a lo femenino salvaje y no está olvidado a pesar de haber sido enterrado por un exceso de domesticación y enmarcada en la cultura donde fue formada. Es la filiación con la mujer primera, con el arquetipo de la Mujer Salvaje. "Algunas mujeres perciben este vivificante 'sabor de lo salvaje' durante el embarazo, durante la lactancia de los hijos, durante el milagro del cambio que en ellas se opera cuando crían a un hijo o cuando cuidan una relación amorosa con el mismo esmero con que se cuida un amado jardín" (Estés 2002, 15).

> Por eso cuando las experiencias nos hacen ir en pos de la naturaleza salvaje, buscamos por todas partes un vestigio, una señal de que ella sigue viva. Y, cuando descubrimos su huella, lo típico es que las mujeres corramos para darle alcance, quebrantemos las normas y detengamos el mundo, pues ya no podemos seguir sin ella. Si las mujeres la han perdido, cuando la vuelvan a encontrar, pugnarán por mantenerla para siempre. ... pues con ella florece su vida creativa; sus relaciones adquieren significado, profundidad y salud. ... ya no son blanco de las depredaciones de los demás, y tienen el mismo derecho a crecer y prosperar según las leyes de la naturaleza. Ahora su cansancio del-final-de-la-jornada procede de un trabajo y un esfuerzo satisfactorios, no del hecho de haber estado encerradas en un esquema mental, una tarea o una relación excesivamente restringidos (Estés 2002, 16).

La Mujer Salvaje personifica la fuerza que sostiene a todas las mujeres, esa poderosa naturaleza psicológica que está detrás de lo que podemos llamar la naturaleza instintiva, sabia o inteligente que puede haberse perdido por los condicionamientos culturales (Estés 2002, 15, 18). ¿Pero, qué hace la Mujer Salvaje en las mujeres? Pues levanta el ánimo en tiempo de angustia, anima a seguir adelante. Para comprenderla, captarla y aprovechar lo que ella nos ofrece, debemos interesarnos más por los pensamientos, los sentimientos y los esfuerzos que fortalecen a las mujeres y debemos tener en cuenta los factores interiores y culturales que las debilitan. Si se siente, piensa o actúa de las formas que vienen a continuación es porque se ha perdido el contacto con la psique instintiva más profunda.

Utilizando un lenguaje exclusivamente femenino, dichos síntomas son: sentirse extremadamente seca, fatigada, frágil, deprimida, confusa, atemorizada, avergonzada,

impotente, temblorosa, bloqueada, incapaz de seguir adelante, sentirse insegura, lejos de su propio Dios. Arrastrada hacia la domesticidad, el intelectualismo, el trabajo o la inercia por ser éste el lugar más seguro para alguien que ha perdido sus instintos, temor a revelarse, a seguir adelante, sentir humillación, angustia, temor a reaccionar con agresividad cuando ya no queda más que hacer, a hablar claro a oponerse. Estas rupturas no son una enfermedad de una era o un siglo sino que se convierten en una epidemia en cualquier lugar y momento en que las mujeres estén cautivas, en todas las ocasiones en que la naturaleza salvaje haya caído en una trampa (Estés 2002, 19-20).

Cuando las mujeres se sienten de esta forma es hora de que emerja la Mujer Salvaje, fuerte, robusta, poderosa, dadora de vida, consciente de su propio territorio, que surja la intuición como aliada, que se puedan afianzar en su ser de mujer, que pueda protestar a voces contra la injusticia, que planee, decida, que pueda "hablar y actuar en nombre propio, ser consciente y estar en guardia, echar mano a las innatas facultades femeninas de la intuición y la percepción. Descubrir qué lugar le corresponde a una, levantarse con dignidad y conservar la mayor conciencia posible" (Estés 2002, 21).

De acuerdo a lo expuesto concluimos que la recuperación de la Mujer Salvaje es una importante vía para empoderar a las mujeres en su autoimagen y para animarlas en su proceso de liberación de las estructuras e ideologías subordinantes opresoras, especialmente para detener la violencia que sufren. La recuperación de la Sabiduría, de la Mujer Salvaje, puede ayudar a superar la situación de inequidad que viven millones de mujeres en el mundo y brinda la fuerza para continuar luchando contra los males del kyriarcado, contra toda forma de discriminación de raza, de género, de clase, de educación, de ubicación geográfica, entre otras tantas discriminaciones. La Mujer Salvaje forja conciencia de la libertad e igualdad con que Dios dotó a mujeres y hombres, como imágenes ambos de la Divinidad. Por tanto, las mujeres deben dejar de ser cenicientas, dejar su condición de inferioridad. Ahora Cenicienta debe resistir, luchar, encontrar su fuerza, poder y sabiduría y alcanzar su estatura de Reina, como la *Sofía*, como la Mujer Salvaje, ya no para servir al príncipe dentro de la estructura patriarcal-kyriarcal sino para lograr su plenitud de vida y luchar por la plenitud de vida de toda la creación.

2.2 Para la resistencia y lucha contra el kyriarcado

La Diosa/*Sofía* es símbolo de esperanza puesto que nos llama a caminar por sus sendas de justicia y bienestar (Prov. 8:20-21; 32), para resistir y luchar contra el kyriarcado, por la justicia y por la promoción de la vida en plenitud. Esta lucha se inicia contra el acaparamiento del entendimiento y el lenguaje masculino del misterio de Dios, como veíamos en el primer capítulo, proponiendo otro entendimiento del misterio de Dios/*Sofía* desde la perspectiva feminista, con el rescate de imágenes femeninas y del lenguaje inclusivo para Dios, como propusimos en el segundo capítulo. Redescubrir a la Diosa/*Sofía*

> nos obliga a continuar la lucha en contra del lenguaje masculino convencional sobre D**s y las funciones e implicaciones autoritarias exclusivistas de tal lenguaje. La teología feminista debe rearticular los símbolos, las imágenes y los nombres de la Divina *Sofía* en el contexto de nuestras propias experiencias y luchas teológicas de tal manera que el lenguaje masculino absolutizado y fosilizado acerca de D**s y Cristo sea cuestionado y socavado radicalmente y que el sistema cultural occidental de sexo/género sea radicalmente deconstruido, que se abran posibilidades de liberación y bienestar que todavía no hayan sido realizadas plenamente en la historia (Fiorenza 2000, 227).

El lenguaje inclusivo, el rescate de imágenes femeninas de Dios, la interpretación crítica feminista, las liturgias inclusivas y las prácticas que buscan transformar las situaciones de injusticia son elementos que vamos a tener en cuenta cuando hablemos de la iglesia como comunidad inclusiva. Así que la lucha contra el kyriarcado se continúa con el firme propósito de acabar con la violencia contra la mujer, que es corazón de la opresión kyriarcal, como veremos más adelante, para acabar con la violencia social, política, económica, cultural y religiosa contra las mujeres, como lo denunciamos en el primer capítulo. El propósito es también restablecer relaciones liberadoras para las mujeres y restablecer relaciones de interdependencia y cuidado de la humanidad con todo lo creado.

Rescatando la resistencia y lucha de parte de las mujeres, debemos decir que las mujeres poseen un valor inalienable que las caracteriza el cual es la solidaridad. Esta solidaridad deviene por haber sido un grupo marginado y oprimido por siglos (Fiorenza 1989, 128). Por este carácter solidario la mujer se hace presente en donde la vida debe ser defendida, bien sea porque son generadoras y portadoras de vida, o por su convicción de conciencia o por su instinto parental; en cualquiera de los casos son

expresiones solidarias. Esto la afecta no sólo en su dimensión personal sino también comunitaria, en su relación con otros y otras. En su carácter solidario se une a otras personas, como por ejemplo en los movimientos sociales de mujeres en diferentes partes del mundo, donde luchan contra la violencia de que son objeto, por la paz, contra las políticas económicas globales, contra la destrucción del medio ambiente. Un ejemplo de la lucha solidaria de las mujeres que ayuda a "descubrir el tipo de amor que fluye de Dios como madre, comprometida con la justicia con una pasión que nace de la compasión por todos sus hijos" (Johnson 2002, 240), es el caso de la perseverancia de las madres y abuelas de la Plaza de Mayo en Buenos Aires, Argentina. Ellas han denunciado gobiernos represivos en defensa de sus hijos desaparecidos y por fin ven el fruto de su esfuerzo en su pasión por la justicia.

> La Corte Suprema dictaminó la inconstitucionalidad de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida, aprobadas en 1986 y 1987 durante el gobierno de Raúl Alfonsín. Así seguirán abiertos los procesos contra cientos de represores de la última dictadura… Por su parte, Tati Almeida, dirigente de las Madres de Plaza de mayo Línea Fundadora, consideró el fallo como algo "histórico después de tantos años de lucha". En tanto, el Centro de Estudios Legales y Sociales afirmó que el fallo "sirve para que la justicia ponga fin a la aberrante situación de impunidad que se vive en el país desde casi veinte años" (Pulsar/Buenos Aires 2005, 6).

Ante situaciones dictatoriales, muertes, desapariciones, torturas, las mujeres defienden la vida, manifiestan amor solidario, afecto y empatía ante el sufrimiento, que son también cualidades muy maternales de Dios. Otro ejemplo de resistencia y lucha en los últimos años es el movimiento indígena en Ecuador donde hay una amplia participación de mujeres indígenas. Las mujeres indígenas han sido protagonistas en las marchas y protestas ante las extremas situaciones de pobreza y abandono que soportan. Los niveles de pobreza de los pueblos indígenas en Ecuador alcanzan un 82%, con un 59% de extrema pobreza. Otras denuncias que hacen las mujeres indígenas y que están relacionadas con la falta de atención en servicios como la educación, donde el analfabetismo entre las mujeres indígenas alcanza un 49%, y la falta de atención en salud, sólo el 27% reciben atención médica en el momento del parto (Ayala 2006, 1,2). A pesar de lo anterior, su poder de resiliencia es tan alto que continúan siendo la mayor fuerza de trabajo en los campos, continúan llevando a sus hijos en las espaldas y son los rostros visibles de las luchas de sus pueblos.

Junto a la acción también la reflexión teológica y el quehacer de las mujeres en vía de la preservación, defensa y promoción de la vida han contribuido a la transformación de realidades opresivas (Aquino 1992, 179) y de situaciones violentas que causan destrucción y muerte. Ha estado latente siempre ese sentimiento de inconformidad y rechazo frente a las situaciones de opresión o en situaciones donde la vida es amenazada,

> Las mujeres latinoamericanas no han *asimilado* de manera definitiva la imposición de valores, tareas, modelos o proyectos socio-religiosos que implican la pérdida de su calidad humana o la negación de su derecho a ser sujetos de la historia… Afortunadamente no se han *amoldado* del todo a las condiciones de opresión… la rebeldía estaba presente (Aquino 1992, 180).

Las mujeres han resistido ante las modernas formas de colonialismo, de arrasamiento de cultura, de pérdida de identidad, de ahondamiento de la pobreza y de las opresiones de parte de los sistemas económicos y políticos que imponen las potencias mundiales, al crear economías solidarias con micro proyectos de autogestión para mejorar su calidad de vida y las de sus familias, como muchas asociaciones de mujeres en Colombia. A través de comunidades de fe las mujeres se han unido para luchar contra las injusticias, como es el caso de los encuentros y actividades promovidas en las últimas décadas por el departamento de mujeres del Consejo Latinoamericano de Iglesias. Aunque parezca una trivialidad, como afirma Aquino, es importante la solidaridad que expresan las mujeres a través de gestos de ternura, de acogida,

> Indica la capacidad de formar comunidades no excluyentes y expresa, al mismo tiempo, la fuerza espiritual que une a las mujeres y a los pueblos entre sí: son relaciones empapadas de solidaridad humana. No es el egoísmo ni el afán colonizador la característica nuclear de nuestros pueblos, sino un espíritu constante que busca realizar la justicia, la paz, la liberación y la plena realización de la humanidad en armonía con la tierra (Aquino 1992, 184).

Esta solidaridad amorosa lucha por una vida digna para las mujeres, los hombres, las comunidades, los pueblos; es cuestión de dignidad de vida, es cuestión de lograr la plena humanidad al tiempo que es cuestión de interrelacionalidad, interdependencia para preservar, defender y promocionar la creación. Una vida digna, vivida con calidad humana, tal como señala Rocha, “Desde esta perspectiva de calidad de vida para todas y todos es el desafío constante por el cual nos comprometemos en la

lucha diaria, animados por su Gracia [de Dios] y por la solidaridad humana" (Rocha 2004, 42).

2.2.1 Para acabar con la violencia contra la mujer

La lista de violencias que sufren las mujeres por el sólo hecho de ser mujeres es interminable,

> abuso sexual y doméstico, pornografía infantil, acoso sexual en las escuelas y en el trabajo, golpizas a las lesbianas, terrorismo de la derecha neo-nazi, hospitalización psiquiátrica, golpizas, incesto, desamparo de las sin techo, pobreza, colonización intelectual, explotación espiritual, empobrecimiento de viudas y mujeres mayores, abuso sexual a las enfermas mentales, violencia emocional en todas formas, cirugía plástica cosmética, violación en las cárceles, "sex shops", esterilizaciones forzadas, acoso en los programas de beneficencia social, substituciones legales, encarcelamiento de mujeres drogadictas embarazadas, quema de brujas, violación en todas sus formas, privación del alimento, asesinatos en serie, sadomasoquismo, objetivación sexual, el feminicidio, asesinato de mujeres, es el resultado mortífero de la violencia doméstica (Fiorenza 2003, 33).

De igual manera las estadísticas revelan que es más probable que una mujer sea violada, golpeada o asesinada durante la noche en su propia casa que en las calles. Por lo menos la mitad, de todas las víctimas de feminicidio son asesinadas por sus propios esposos o novios (Fiorenza 2003, 34). El ambiente kyriarcal en que han crecido los hombres, y las mujeres, refuerza el poderío de éstos sobre las mujeres, se creen dueños de ellas generando violencia y muerte. Los varones acusan a las mujeres de provocar deliberadamente los celos o el enojo y las responsabilizan de las consecuencias de sus actos violentos, incluida la muerte que sufren en sus manos. Las mujeres asumen esta violencia como su propia culpa, la han interiorizado tanto que siguen justificando a los hombres y sosteniendo estas formas de violencia del sistema patriarcal. En este sistema patriarcal las familias deben ser mantenidas por los hombres y ellas le deben subordinación (Fiorenza 2003, 34, 35). Para responder adecuadamente a las prácticas sociales asignadas a las mujeres, éstas deben servir a las necesidades sexuales y emocionales de los varones. Incluso debe someterse a situaciones de abuso, violencia y dependencia, todo en nombre del amor, del sometimiento que le debe al varón y de la autoridad que supuestamente Dios le ha dado a él sobre ella. Entre estas responsabilidades asignadas,

> Su amor debe asegurar el bienestar de la familia socializando a los hijos en sus apropiados roles de adultos, cuidando a los enfermos y ancianos y supervisando el hogar. A pesar de que hoy la mayoría de las esposas y madres tienen que trabajar fuera del hogar, para cubrir las necesidades familiares o para mantener el nivel de vida de la clase media, siguen teniendo la responsabilidad principal en las tareas domésticas y el cuidado de los chicos (Fiorenza 2003, 35).

Estas formas de violencia que sufren mujeres, niñas y niños se entiende como parte del poder y control masculino engendrado por los conceptos kyriarcales de familia, tiene que ver no sólo con las diversas formas de violencia sino también con el empobrecimiento de las mujeres que está motivado por el control de la propiedad y el amor posesivo del hombre sobre la mujer. La pregunta es ¿por qué las mujeres siguen soportando esta clase de dominación y violencia que las lleva hasta la muerte? Una respuesta es porque las mujeres optan libremente por permanecer en estas circunstancias. Se dan casos en que las mujeres con un determinado nivel educativo continúan casadas y sometidas a situaciones de agresión. Los estudios feministas consideran que esto es así porque han interiorizado lo que la sociedad y la religión les inculca; que ellas no son nada sin un hombre, que no pueden ser felices sin tener hijos, que deben resignarse a su destino de mujeres casadas en dichas circunstancias y que el sufrimiento es meritorio. Su autovaloración sigue dependiendo de su pertenencia a un varón y/o por la maternidad. De esta manera continúan sosteniendo el sistema kyriarcal de subordinación femenina (Fiorenza 2003, 36). Las mujeres siguen experimentando una cierta clase de ambigüedad, ya que a pesar que reclaman el reconocimiento de su individualidad como personas, al mismo tiempo continúan el sistema subordinante patriarcal en su rol de amante y sufrida esposa/madre, donde su poder se restringe al ámbito doméstico. Estas situaciones son sostenidas por las sociedades que

> tienden a fortalecer teológicamente la construcción socio-cultural del kyriarcado y a mantener sus estructuras sobre la sumisión femenina, en nombre del "amor". En la medida que no renuncian públicamente a estas estructuras institucionalizadas de violencia, la teología y las iglesias cristianas continúan apoyando y legitimando los discursos socio-culturales y religiosos de dominación, explotación económica y objetivación política que producen la violencia contra las mujeres. Sin embargo, el rechazo público de estas estructuras de violencia es solo un primer paso. Los cristianos deben desarrollar también una visión teórica y práctica institucional de relaciones familiares democráticas radicales. Las iglesias y teologías cristianas que promueven los valores familiares "cristianos" heterosexuales y kyriarcales siguen poniendo en jaque la sobrevivencia de aquellas mujeres que luchan en el nivel más bajo de la pirámide de dominación socio-cultural y económico-política. Hasta tanto no

> tenga lugar un cambio estructural eclesial, las teologías cristianas seguirán apoyando, y en connivencia con, las prácticas de violencia física y espiritual contra las mujeres (Fiorenza 2003, 41).

Otras enseñanzas como el sufrimiento, el perdón, el amor y la reconciliación deben orientarse de manera que no sigan apoyando relaciones de dominación y de toda forma de violencia doméstica y sexual. Estas enseñanzas son peligrosas si no son una expresión de la justicia, la libertad, la autoestima, el respeto, la dignidad, la independencia y la autodeterminación. Lo que se debe hacer es desligitimizar el poder kyriarcal. Hay que acabar con estas situaciones de abuso, violencia y muerte y con los discursos subordinacionistas kyriarcales y empoderar a las mujeres para que terminen con todas estas formas de violencia.

Como hemos denunciado, el origen de todos los males, de la dominación, destrucción y muerte que aquejan al mundo y a las mujeres es el patriarcado-kyriarcado, entonces éste debe ser derribado para traer la liberación. Para ello se requiere que la humanidad en general, y los hombres que detentan el poder, en particular, dejen de ejercer dominio explotador y destructor sobre las mujeres y sobre el ecosistema. Es necesario que se reconozca la dignidad de la mujer en cuanto mujer y se establezcan nuevas relaciones y que en la iglesia se promueva la praxis del discipulado de iguales, se promuevan espacios para la práctica de la ecojusticia, amor, compasión, interdependencia para la transformación de cada vida en particular y de la transformación de la vida de la comunidad en general. Como proponíamos, en las mujeres el proceso de liberación se inicia con su autodefinición y autorrealización, se continúa con las rupturas con el orden patriarcal-kyriarcal establecido, mediante la confrontación con las estructuras injustas y con la terminación de relaciones que subordinan, generan violencia y muerte y la promoción de relaciones liberadoras.

2.2.2 Para el restablecimiento de relaciones liberadoras

Hemos planteado que el proceso de liberación en las mujeres se inicia cuando se crea consciencia de su libre autodeterminación. Somos conscientes también que ha sido en la vida personal donde se inician las relaciones opresoras. Por lo tanto debemos partir de allí para transformar estas situaciones personales y lograr también transformar situaciones sociales más amplias de injusticia. A la vez es necesaria una doble transformación tanto de las mujeres como de los hombres en su relación entre sí y con

la naturaleza. No obstante, el estilo de vida masculino, más que el femenino, es el que necesita la transformación más profunda. Los varones deben superar la ilusión del individualismo autónomo, con su extensión en el poder egocéntrico sobre los demás, comenzando por las mujeres con quienes se relacionan. El estilo de vida masculino está caracterizado por la dominación, de poderío militar masculino, de abuso del poder, enajenadores de las mujeres y del cuidado de la naturaleza. Por ello proponemos que para el restablecimiento de relaciones liberadoras son necesarios, entre otras propuestas, desarrollar modelos de responsabilidades compartidas entre mujeres y hombres en la casa, que las mujeres puedan vivir la sexualidad de una forma liberadora como parte constitutiva de su identidad y autoestima adecuada, el desarrollo de sociedades igualitarias y la práctica de la ecojusticia.

2.2.2.1 Un modelo de responsabilidades compartidas entre mujeres y hombres en la casa

En el plano relacional privado, los hombres deben integrarse como compañeros de trabajo en relaciones sustentadoras de vida con las mujeres. Deben hacer con regularidad lo que difícilmente han hecho alguna vez, incluso en las sociedades preagrícolas: alimentar, vestir, bañar y abrazar a los niños, preparar la comida y hacer el aseo. Sólo cuando los hombres se hayan integrado plenamente a la cultura del sostenimiento cotidiano de la vida, podrán iniciar, junto con las mujeres, la transformación de estructuras más amplias, como son los sistemas de vida económica, social y política. Sólo entonces hombres y mujeres podrán comenzar a imaginar la nueva conciencia social y nuevas estructuras organizativas mediante las cuales la humanidad sea vinculada con la tierra, con el fin de que contribuya a sustentarla día tras día y de generación en generación.

En su rol asignado socialmente, la mujer ha sido la principal transmisora y preservadora de los valores sociales, pero estos valores tienen una sobrecarga patriarcal opresiva y marginadora (Kolbenschlag 1994). Cuando las mujeres asumen la función de ser madre y ama de casa, se dan cuenta que este trabajo es subvalorado y despreciado en el mundo patriarcal. Muchas mujeres encuentran en el trabajo un efecto liberador, para encontrar sentido a su vida, como componente necesario para su identidad y autonomía y para saber que el aporte que hacen a la sociedad también es importante. Son

conscientes de la necesidad de integración de su vida hogareña y de su aporte a la sociedad, de manera que resignifique su vida, como parte de su identidad, autonomía y trascendencia, necesitan reconocerse como personas productivas en la sociedad. Esto también les dará independencia económica y emocional, así se sentirán libres de sentimientos de dependencia e incapacidad. Por estas razones el trabajo es vital, liberador y transformador (Kolbenschlag1994, 109-111, 123). Por lo cual se demanda una reestructuración al interior de la familia, en el caso de las mujeres que conforman sus hogares.

Para recuperar el sentido espiritual del trabajo y el imperativo moral inherente a éste, las mujeres no deben abdicar, como antaño hicieron los hombres, de las tareas nutricias, centradas en el hogar, que han venido realizando, sino integrarlas en el ámbito de las empresas activas, modeladoras del mundo que han tendido a soslayar. De igual modo, su liberación sólo podrá ser completa si los hombres a su vez integran sus empeños unilaterales, competitivos y mundanos con la esfera privada del mantenimiento del hogar y la crianza infantil. Las mujeres nunca alcanzarán la igualdad en el trabajo sin una reestructuración concertada de las relaciones económicas en el ámbito de la familia y del empleo (Kolbenschlag 1994, 124-125).

Vemos que la liberación de las mujeres podrá ser completa si los hombres integran sus logros en la esfera pública con las satisfacciones en el mantenimiento del hogar y la crianza de los y las hijas. Las mujeres pueden compartir con los hombres las tareas nutricias, formativas y de mantenimiento del hogar, a la vez que atienden su trabajo fuera de la casa. Es necesario establecer modelos de responsabilidades compartidas entre mujeres y hombres en la casa (Kolbenschlag 1994, 125). Ruether está de acuerdo con Kolbenschlag al proponer que,

> Hombres y mujeres deben compartir la paternidad de los hijos desde el nacimiento y las labores domésticas relacionadas con la vida cotidiana. Un cambio genuino de la paternidad debe entenderse no como un ligero ajuste para que los hombres *ayuden* a las mujeres en la crianza de los hijos, sino como una reconstrucción fundamental de las raíces primarias de la cultura que transforme la imagen sexual de las relaciones entre padres e hijos y la transición a una vida adulta para hombres y mujeres. Esto implica la reconstrucción de las relaciones del núcleo doméstico de la sociedad con la sociedad en general. Se debe analizar todas las jerarquías de explotación y control que emanen del patrón familiar en que la mujer se ocupa de la crianza y de las labores domésticas (1993, 180).

Esta autora encuentra una estrecha relación entre la asimetría sexual en la responsabilidad en el hogar, con los enormes sistemas de violencia y destrucción de la Tierra. Considera que si se tratan aisladamente, poco se puede hacer para lograr la transformación, por lo cual deben tratarse como un complejo sistema de injusticias y asimetrías estructurales en todas las dimensiones de la sociedad (1993, 180). Por ello afirma, que "Los nuevos patrones familiares igualitarios serán esenciales para la formación de la nueva psique, en el que las mujeres se afirmarán como compañeras y los hombres se comprometerán a sostener una vida en continuo progreso sobre la tierra" (Ruether 1993, 181). De ahí que abogamos por combatir los estereotipos que la sociedad asigna a mujeres y hombres, especialmente para superar el flagelo de la violencia que sufren las mujeres. Esto se puede realizar a través de encuentros de concientización, de análisis de la situación actual de las mujeres, de sus luchas y logros. Es un trabajo conjunto con instituciones y profesionales que ayudan a la recuperación psicosocial de las mujeres violentadas. Se requiere promover la capacitación de líderes con una visión equitativa de la sociedad y de la iglesia, se requiere generar espacios de capacitación y de trabajo para que la mujer se incorpore a la vida social y sea agente histórico de transformación.

2.2.2.2 Vivir la sexualidad de una forma liberadora

Otro aspecto a considerar para restablecer relaciones liberadoras tiene que ver con la vivencia de la sexualidad de las mujeres. La sexualidad es considerada como una parte constitutiva de la persona, hace parte de las dimensiones del ser humano que incluye lo biológico, lo psicológico, lo espiritual, lo relacional a nivel de pareja y a nivel comunitario y que afecta todos los actos de la persona. La sexualidad puede ser experimentada de una manera liberadora o de una manera opresiva, ya que es un aspecto que depende del contexto histórico, social, cultural e ideológico en el que se vive. Anteriormente analizábamos que la metáfora de Dios como padre sí tiene connotaciones sexuales, aunque tradicionalmente se haya sostenido que Dios no tiene sexo. Pero en sociedades patriarcales como la nuestra, estas concepciones han desvirtuado la manera en la que se puede vivir la sexualidad,

> hablar de Dios como padre tiene obvias connotaciones sexuales; pero, dado el interés de la tradición hebraica en separarse de las religiones de la Diosa y de los cultos de la fertilidad, así como la temprana y profunda tendencia ascética del

> cristianismo, se ocultaron las implicaciones sexuales de la iconografía paterna … al introducir las metáforas femeninas sobre Dios cuando la sexualidad de las metáforas masculinas y femeninas se hace evidente, aunque, por estar familiarizados con las metáforas masculinas, parezca que sólo las femeninas tienen un contenido sexual … sospecho que la sexualidad femenina no sería tan temida ni parecería tan fascinante si tanto la sexualidad femenina como la masculina se hubiesen aceptado de una manera más abierta y sana, como un bien humano y como una forma importante de concebir la actividad de Dios en relación al mundo (McFague 1994, 165).

Creemos, junto a McFague, que la sociedad occidental y el cristianismo puede corregir "la deformada visión de la sexualidad femenina y con su negativa a imaginar a Dios en términos femeninos" (1994, 166), ya que lo que ha hecho es empoderar a uno (masculino) y subordinar a la otra (femenina). Como ya antes anotábamos, no podemos hablar exclusivamente de Dios Padre en un mundo dividido, sexista, patriarcal y kyriarcal. De ahí que la *Sofía* sea una forma inclusiva de hablar de Dios, ya que supera los estereotipos sociales de género y fortalece la identidad sexual de las mujeres.

Revisemos ahora cómo la sexualidad se ha vivido de una manera opresora para las mujeres, para plantear cómo la sexualidad puede y ha de ser vivida de una forma liberadora. Para ello, las mujeres pueden dar testimonio de cómo la sexualidad se ha vivido de una forma que les ha traído varios tipos de opresiones porque los significados y normas para la sexualidad han partido siempre del interés masculino.

No hay, en verdad, ningún otro campo que la moral cristiana, la cultura machista y la sociedad en general hayan creado de forma tan perturbadora y culpabilizante para las mujeres como éste de su sexualidad. La negación de la bondad sexual, el menosprecio del cuerpo y la exclusión de la experiencia gratificante del placer, han sido constantes a lo largo de la historia en las sociedades conformadas bajo la influencia del pensamiento occidental cristiano androcéntrico. En este marco, la identidad sexual de la mujer está polarizada más hacia la represión, la culpa, el sacrificio, que hacia la planificación humana (Aquino 1992, 172).

En el nivel relacional-privado y en una cultura machista como la nuestra, la mujer ha sufrido las consecuencias de esta opresión. Unida a esta opresión a nivel relacional-privada que vive la mujer, también experimenta otros tipos de opresiones: social-comercial mercantilista, cultural-machista, religioso-pecaminoso o condenatorio de expresar y vivir la sexualidad, ideológico-subordinada al placer masculino. Para que

la sexualidad sea vivida de tal forma que traiga liberación, asevera Aquino (1992), debe ser incorporada como dimensión que busque la plenitud de las personas. Será producto de la toma de conciencia de la importancia de la sexualidad, de la búsqueda de nuevas formas de relación entre hombres y mujeres, de la lucha de los movimientos y organizaciones sociales para la promoción de la igualdad de las mujeres, de la lucha por la vida frente a las economías excluyentes y de las ideologías machistas que se creen con derecho de ejercer la violencia sexual contra las mujeres. Promocionar otras formas de resolver los conflictos intrafamiliares, porque estos también repercuten en situaciones de agresiones hacia la mujer, y de ambos hacia los hijos. Tener en cuenta la insistencia de ellas en la necesidad de incorporar la experiencia de opresión-liberación sexual de las mujeres en los análisis de la realidad latinoamericana, en las propuestas de cambio social y en el trabajo teológico (174-175). Pero, como afirma Aquino (1992, 177), si todas las actividades de las mujeres están marcadas por su sexualidad, exigen ser tomadas en cuenta para un mejor avance de los procesos liberadores. Allí es donde se deben revisar y allí es en donde deben ser liberadas en equidad las desigualdades y opresiones.

Por ello, las mujeres entienden que deben empezar por construir un nuevo tipo de relaciones entre hombres y mujeres y entre los pueblos, con todas sus dificultades y desafíos. Esto implica, asumir cambios de fondo desde lo cotidiano de la vida en las relaciones familiares, en las relaciones de pareja, de amistad, en la distribución equitativa de tareas, en la común producción y reproducción social, en expresión del afecto, en los gestos que fortalecen la solidaridad, y, en resumen, en toda experiencia que humanice la vida (Aquino 1992, 177).

Es un llamado a la superación de las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres, en todas las dimensiones de la vida cotidiana para una liberación integral. Las mujeres están llamadas a vivir su sexualidad de una forma liberadora y plena. La sexualidad es una parte constitutiva de la identidad y autoestima adecuada de las mujeres, así que las mujeres pueden experimentar la sexualidad no de una forma opresora ni con toda la carga de pecado que la sociedad le ha impuesto. La liberación debe partir de ella misma, desde su propia identidad, subjetividad, sexualidad, realización y no como una prolongación del varón. Es este aspecto también deben ser reconocidos y respetados los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. María

Ladi Londoño (1996), junto a varios grupos de mujeres y entidades que luchan por los derechos de las mujeres, ha venido planteando y promocionando el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres ante diversos organismos internacionales. En su larga trayectoria de trabajo con mujeres ha podido descubrir que la vida sexual de la población femenina "muy corrientemente se vive con temor, dolor, presión, indiferencia, culpa y con el carácter de deber/obligación" (27). Afirma que, "la represión tanto como la glorificación han sacado la capacidad sexual y reproductiva de su contexto humano privándonos de evolucionar y lograr su pleno aprovechamiento, a partir de asumirlas en su cabal sentido" (17). Lo cual ha traído consecuencias de limitaciones de conciencia, impacto emocional e irrespeto por la autonomía que es el derecho inalienable que tienen todas las personas para manejarla (17). Esta autora ve en la sexualidad "la fuente de mayor sentido de vida, alegría o goce" (27) "una especie de escudo de poder que nos compensa de sinsabores cotidianos, nos aporta cierta seguridad para intervenciones en otras esferas y fortalece nuestra estructura personal" (28), pero que ante la falta de educación sexual se puede vivir una vida pobre en este sentido. Como personas con capacidad sexual propia, el ejercicio de la sexualidad "es decisión y responsabilidad de cada quien, en tanto no genere daño a otras/os o al entorno; si la negamos por presiones o influencia ideológica, negaremos parte de nuestra humanidad" (29). Por tanto, "para la población femenina los derechos sexuales y reproductivos apuntan en líneas generales a quitar trancas y limitaciones diciendo SÍ a sus pulsaciones y respeto por sus opciones sexuales" (31) y a promocionar su desarrollo humano (34). Frente a esto Ruether señala que,

> Las mujeres necesitan un sentido de su propia integridad, y que esa integridad sea afirmada por los varones. Necesitan disponer de un amplio espectro de oportunidades en la vida para sus muchos roles creativos, de los cuales la reproducción es sólo uno. Necesitan poseer el conocimiento y la tecnología para el control de la natalidad, y el derecho a hacerlos valer en las relaciones sexuales con los hombres. Necesitan contar con la seguridad de que sus hijas, tanto como sus hijos, tendrán estas múltiples opciones y recibirán educación para servirse de ellas. Finalmente, necesitan verse a sí mismas en su comunidad como agentes responsables de una sociedad justa y sustentable (1993, 271).

Son ajustes que deben hacerse en todos los niveles de la vida humana. Tanto a nivel relacional privado como público, porque tiene que ver con políticas estatales, educativas, religiosas, si es que se desea promover el desarrollo y plenitud de la vida.

Por ello, en el plano de la sexualidad y la vida armónica entre las personas, con repercusión en el nivel poblacional, Londoño precisa que,

> Comprender, aceptar y vivir los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos, puede impulsarnos hacia estilos de vida más armónicos, fortaleciendo hábitos de convivencia, tolerancia y respeto, relaciones sexoafectivas enriquecedoras … niveles poblacionales más sensatos … descubrimiento de posibilidades ignoradas; reencuentro con el placer, la sensualidad y el sentido lúdico de la intimidad; ubicación en su verdadera dimensión de la capacidad sexual y reproductiva y una percepción más sutil de la existencia en general (1996, 35-36).

Concluimos que desde esta perspectiva holística de la búsqueda de la plenitud humana, poder vivir una dimensión liberadora de la sexualidad y la promoción de los derechos sexuales y reproductivos son una parte importante. Aunque también en importante la amplia y trascendente gama de problemas que agobian a la humanidad como las guerras, el hambre, la pobreza y el deterioro de la biosfera a los cuales hay que buscarles, de la misma manera, soluciones liberadoras. Deseamos promover el bienestar y salud integral de todo el cuerpo de Dios, incluida la superación de las opresiones de raza, clase y sexo.

2.2.2.3 Construcción de sociedades igualitarias

Ya hemos realizado un agudo análisis desde la teología feminista y denunciado cómo la metáfora paterna, el lenguaje androcentrista y las estructuras ideológicas, políticas, económicas y religiosas de las sociedades inequitativas kyriarcales han dominado, oprimido, excluido a todos aquellos y aquellas que no pertenecen al limitado grupo masculino que detenta el poder y son igualmente responsables del estado de deterioro actual del planeta. También denunciábamos que este orden injusto establecido negaba la representación de lo femenino como parte de la expresión del misterio de Dios y de cómo se le cerraba a las mujeres el acceso a lo divino al tiempo que limitaba el campo de acción de las mujeres tanto en lo personal como en la iglesia y en la sociedad.

En las sociedades kyriarcales se ha limitado hasta la realización personal de las mujeres, bien sea en la maternidad, con el mantenimiento de un hogar o porque supedita la realización y felicidad de la mujer en relación con un hombre. Planteábamos igualmente que para las mujeres su realización va más allá de la realización como

madres. Su realización tiene que ver con su equiparación como seres humanas en igualdad de dignidad con los hombres, en que se le reconozcan sus derechos, en ser autónoma, en poder elegir su propio estilo de vida y participar en la construcción pública de la sociedad. Esa realización no es sólo personal sino que depende de la liberación de las opresiones de las demás mujeres, es decir, una vez que se erradique la discriminación sobre todas las mujeres, se cambien las políticas internacionales que empobrecen cada día más a las mujeres y se erradique la violencia contra ellas podremos hablar de realización plena de todas las mujeres, podremos hablar de liberación de la opresión, de la violencia y de la muerte. Nos unimos a Elsa Tamez (2001), cuando, basada en el poema de Isaías 65:17-25, afirma que para hacer realidad la sociedad que las mujeres soñamos se requiere que no haya violencia contra las mujeres, porque reina la paz; donde todas y todos son felices porque se sientan realizados y tomados en cuenta como personas dignas; donde hay preocupación por la calidad de vida, es decir, buenos servicios en salud, educación, alimentación, vivienda; donde se reconoce el trabajo de las mujeres, es decir, tienen un trabajo digno y se benefician de ese trabajo; y donde Dios participa como garante del respeto a los derechos de las mujeres, ya que "Dios es visto como aquella madre que está pendiente de sus hijas e hijos" (49), porque antes que clamen Dios responderá.

El principio ampliamente difundido que todos los seres humanos somos iguales ante Dios es contrario a las injusticias y muerte que causan las relaciones de marginación y dominación que caracteriza a nuestras sociedades. El presupuesto de una sociedad igualitaria está basada en la dignidad humana, en el hecho que todas las personas son iguales, con la misma dignidad y el mismo derecho a vivir y realizarse en todas las dimensiones del ser personal, en la libertad y un ser que trascienda (González 1983, 231). Desde el punto de vista de las mujeres, se entiende la libertad como el ejercicio contra todo lo que oprime, explota, empobrece, subordina o excluye. La libertad es un rasgo original en la experiencia de la mujer y adquiere una relevancia en un contexto donde todavía quedan por explotar infinidad de caminos nuevos, en un contexto donde se violan los derechos fundamentales y se coartan las libertades (Aquino 1992, 185). Para las mujeres cobra sentido la práctica de la libertad como ejercicio que las dignifica, que les devuelve algo que le han robado, el derecho de ser personas, de ser iguales. Elsa Tamez (2004), abogando por la dignidad de la persona humana, incluida la

mujer, plantea que el sentido de la dignidad hace que los humanos se diferencien de las cosas porque la dignidad, "permite y exige que estos [los humanos y las humanas] se relacionen en un plano de igualdad humana donde reine el respeto mutuo" (242).

Desde esta perspectiva feminista que estamos desarrollando, las libertades y derechos fundamentales de las mujeres solo podrán ser vividos en una "democracia radical" (Fiorenza 2004) o "democracia genérica" (Lagarde 1997), ya que la democracia de nuestros países ha sido un espacio patriarcal. Muy por el contrario, la "democracia radical" es una concepción democrática del poder y liderazgo compartido en igualdad de condiciones tanto para mujeres como para hombres. Por tanto es un sistema sociopolítico alternartivo al kyriarcado, donde el ejercicio de la ciudadanía está basado en la igualdad, la libertad y el bienestar radicales para todas las personas y éste se concreta en relaciones e instituciones verdaderamente participativas e igualitarias (Fiorenza 2004, 54, 274). Otro concepto, sinónimo al anterior, es la "democracia genérica", basada igualmente en la igualdad, la equidad, la justicia y la libertad. Por ende, requiere replantear el problema del modelo patriarcal, como lo hemos venido haciendo. También es fundamental que las mujeres se empoderen desde su identidad de género con el fin de cambiar el orden social y la cultura, y, por ende, el modelo patriarcal. Se hace nesesario que las mujeres vayan interesándose por participar de procesos no sólo locales sino regionales y nacionales para promover cambios jurídicos y en el Estado y de esta manera contrarrestar prácticas opresoras y erradicar la discriminación a las mujeres. En fin, las mujeres deben luchar por la democracia para ser reconocidas e incluidas con el fin de cambiar los modelos patriarcales y construir una democracia alternativa: la democracia genérica (Lagarde 1997, 189-235).

Consideramos que una propuesta para encontrar y desarrollar vías para la construcción de sociedades democráticas o democracia genérica o democracia radical o lo que hemos denominado sociedades de iguales es precisamente la construcción de comunidades de fe de iguales, que practiquen los valores del Reino de Dios y que respondan a la realidad histórica. Hablamos de valores o prácticas del Reino de Dios como la justicia entendida de forma holística como ecojusticia, el amor, la fe, el respeto y defensa de la vida, son prácticas que contribuyen a la plena realización de las mujeres y de los hombres en equidad de condiciones y relaciones. Otra práctica que contribuye a estos propósitos es la solidaridad, que se experimenta por lo menos en dos vías: una,

cuando se reconoce al otro o la otra, como igual en dignidad, es decir, la práctica de la alteridad, y otra, entendida también como la solidaridad entre las mujeres, es decir, la sororidad. Estas comunidades deben estar comprometidas en que se den los cambios sociales necesarios, en que se establezcan relaciones justas en todos los niveles y se promueva el bienestar de toda la humanidad y de la creación. Somos conscientes que para que se den los cambios sociales deben cambiar las estructuras injustas, pero éstas no han cambiado aún. En esta vía, estas comunidades de fe igualitarias no sólo se comprometen en no continuar soportando relaciones que subordinan al denunciar situaciones y estructuras injustas que causan opresión, explotación y muerte sino también anuncian con hechos, mediante la práctica de la justicia, la solidaridad y el amor cristiano. Depende de las prácticas del Reino de Dios que respondan a las condiciones históricas, en donde la práctica de la paz, el amor y la fraternidad entre grupos sean realizables realmente con un cambio radical de las condiciones históricas.

Todavía consideramos pertinente releer los valores del Reino, que se convierta en una práctica que anuncia que la situación de la mujer y de los pobres y oprimidos no es la voluntad de Dios, que no deja para el futuro o para "el cielo" el establecimiento de unas condiciones de vida dignas para todas las personas. La situación actual debe ser liberada con la práctica de la solidaridad, la entrega por el otro o la otra que sufre opresión, el rechazo de las injusticias, la práctica de relaciones justas, que si bien no van a llevar a la transformación del orden imperante, por lo menos no se le va a seguir su juego, no se le va a seguir su lógica. Ha de construirse nuevos proyectos de vida; ésta es la enseñanza y praxis en nuestra experiencia eclesial, donde procuramos prácticas comunitarias de equidad entre los géneros, de amor al pobre ligadas no al proyecto utópico del Reino de Dios, sino al Reino posible, presente, aunque no pleno, pero en donde se pueden vivir, expresar la solidaridad, celebrar la fe, la vida, el amor reconociendo las grandes limitaciones pero respondiendo a situaciones históricas concretas. Son prácticas fruto de conocer y amar a Dios de una forma visible en el prójimo; un amor que alivia, que consuela, que procura la justicia y la liberación.

Las comunidades cristianas que experimentan la fraternidad, el amor cristiano y que rompen con las ideologías opresoras deben dejarse interpelar por los pobres y unirse a estos sectores marginados y explotados que luchan, con el propósito de luchar por sus derechos y resistir solidariamente de una manera no violenta al sistema injusto de

dominación. En el caso de Ecuador, está el llamado a luchar junto a los pueblos indígenas en la defensa de sus derechos. Luego de vivir por varios años en el Ecuador y de trabajar con comunidades marginadas como lo son los indígenas y los sectores empobrecidos de Quito, podemos observar que las diversas nacionalidades indígenas y la mayor parte de la población son afectados por la pobreza, el desempleo, los bajos salarios, la baja calidad educativa, la migración, el alto grado de corrupción en la clase dirigente, la violencia social y la violencia intrafamiliar, entre otros males. Ellas y ellos son los privilegiados de nuestra praxis de solidaridad cristiana. Entre todos estos grupos, quienes sufren una mayor marginación social, olvido de parte de las políticas estatales y que son los más pobres entre los pobres, son las comunidades indígenas de la sierra y la amazonía. Es en la población indígena en donde se encuentra el mayor grado de analfabetismo, pobreza y donde se encuentran menores oportunidades en el campo laboral, ya que sufren rechazo y marginación. Esta población indígena es la cara visible en el momento de protestar frente a la crisis política, la pobreza, el hambre, los abusos y excesos del gobierno. Debemos colocarnos a su lado como comunidades de fe y resistencia no violenta que experimentan la práctica de la ecojusticia y acompañarlos en su proceso de liberación.

2.2.2.4 La práctica de la ecojusticia

La práctica de la justicia debe ser entendida de forma holística de tal manera que se tengan en cuenta la práctica de relaciones inclusivas, no excluyentes, las relaciones equitativas entre los sexos y fomentar relaciones de interdependencia entre todo lo creado. Al mismo tiempo se deben abolir toda clase de discriminaciones, opresiones, exclusiones y controlar la explotación desmedida de los recursos naturales ya que todos estos factores atentan contra la integridad de las personas y de la creación. Ésta es la manera en que entendemos la práctica de la ecojusticia. Esto nos ayudaba a entender que conceptos como la inclusividad, la equidad, la integralidad y el interrelacionamiento amoroso son fundamentales para la conservación de la vida que se traducen en la práctica de la ecojusticia.

En este sentido nos identificamos con el ecofeminismo o feminismo ecológico cuyo propósito es la recuperación de la tierra y el restablecimiento de una relación sana entre hombres y mujeres, clases y naciones, los seres humanos y la tierra. Esta

recuperación sólo será posible si se reconoce y modifica la manera en que la cultura occidental ha justificado la dominación, apoyada en el cristianismo (Ruether 1993, 13). Hemos analizado como el cristianismo ha justificado por siglos la dominación kyriarcal sobre la mujer y el ejercicio del poder en todos los ámbitos de la vida, incluido el dominio explotador y destructor sobre la naturaleza. Al estudiar las raíces de la dominación kyriarcal, Ruether concluye que hay una estrecha relación entre el dominio del hombre sobre la mujer y sobre la naturaleza (1993, 72ss). Por eso el ecofeminismo busca superar la dominación masculina sobre la mujer y la creación, "El ecofeminismo une estas dos búsquedas de la ecología y el feminismo en sus formas más complejas o profundas y estudia la manera en que se interrelaciona el dominio del hombre sobre la mujer y el dominio sobre la naturaleza, tanto en la ideología cultural como en las estructuras sociales" (Ruether 1993, 14). Sin dejar de tener en cuenta esta interrelación, y como ya hemos analizado las relaciones de dominio del hombre sobre la mujer, pasamos a analizar las relaciones de dominio sobre la naturaleza.

Hemos discutido que las dominaciones, opresiones y discriminaciones no sólo son de género, sino también de raza y de clase, y de como la perspectiva y estructuras kyriarcales son responsable del estado del planeta, por tanto, Ruether (1993) aboga por sociedades igualitarias con una profunda preocupación por los pobres y por la preservación del medio ambiente. Ve por consiguiente que,

> Si las relaciones dominantes y destructivas con la tierra están entretejidas con el sexo, la clase y el dominio racial, una relación saludable con la tierra no puede lograrse entonces con simples mejoras tecnológicas. Se requiere de una reordenación social para conseguir relaciones justas y amorosas entre hombres y mujeres, razas y naciones; entre grupos actualmente estratificados en clases sociales, las cuales se traducen en grandes disparidades en cuanto al acceso a los medios de vida (Ruether 1993, 14).

Por eso, a la vez que se habla de la liberación de las estructuras opresoras del kyriarcado "debemos hablar de la conservación del mundo porque es el que nos proporciona los recursos necesarios para la vida y que deberían ser distribuidos justamente" (McFague 1994, 201). Si hemos hablado de la relación con el mundo-cuerpo de la Madre/*Sofía* y con la humanidad, estas relaciones tienen que tener en cuenta la práctica de la ecojusticia y los principios de interdependencia e interrelacionalidad. McFague (1994) plantea que Dios/*Sofía* esta "preocupada por la realización plena de la vida a través de la administración de la justicia, la transmisión

de la sabiduría, la solidaridad con los oprimidos, la transformación de la vida y otras actividades" (205), entonces lo que se necesita es una *metanoia* de la conciencia necesaria para relacionarnos con Dios, con la humanidad y con la creación de una manera justa, humanizante y preservadora de la creación, que anule toda forma de discriminación, violencia, destrucción y muerte. Ruether se une a esta postura al concluir que,

> una relación sana entre nosotros y con la tierra exige una nueva conciencia, una nueva cultura simbólica y una nueva espiritualidad. Necesitamos cambiar nuestra psique y la manera en que simbolizamos las interrelaciones entre hombres y mujeres, los seres humanos y la tierra, los seres humanos y lo divino, y lo divino y la tierra. La recuperación ecológica es un proceso teológico y psíquico-espiritual. Huelga decir que ni la espiritualidad ni la nueva conciencia transformarán, por sí mismas, las relaciones de dominio profundamente arraigadas. Tenemos que cuidarnos de las nuevas formas privatizadas de actividad intra psíquica, divorciadas de los sistemas de poder. En cambio, tenemos que descubrir la interrelación entre la pugna por la ecojusticia y la pugna por la espiritualidad, pues son los aspectos interno y externo de un mismo proceso de conversión y transformación (1993, 16).

Gracias al entendimiento que hemos planteado de la *Sofía*, ante el entendimiento de las relaciones patriarcales-kyriarcales de dominio del hombre sobre la mujer y sobre la naturaleza, la *Sofía* emerge como símbolo de nuevas relaciones con el cosmos y con la humanidad de una manera inclusiva no excluyente. Por esto es un cambio en el entendimiento no sólo de Dios, sino de las relaciones entre la humanidad y Dios y de la humanidad con la creación. Este cambio o *metanoia* es un requerimiento en la vocación de preservar la vida exigida por el modelo de Diosa/*Sofía* como madre. Si la Madre/*Sofía* ama a su creación, los seres humanos, el mundo, se relaciona con ellos de una manera amorosa, equivale a decir que Dios se preocupa por las necesidades básicas, como la comida, vivienda adecuada, entre otras necesidades. Por esto un modelo de justicia es el amor inclusivo de Dios que se preocupa por la distribución equitativa de los recursos para cuidar y alimentar a todas las criaturas y así garantizar la vida (McFague 1994, 170, 181). Por su parte la tradición cristiana ha prestado mucha atención al alimento como símbolo tradicional de la preocupación por las necesidades físicas. Vemos a Jesús alimentando a la multitud, a la iglesia que recuerda la pasión y muerte de Cristo en una comida eucarística y como símbolo del banquete escatológico. Así que una teología que considera a Dios como progenitora que alimenta a su prole,

entiende la preocupación por las necesidades más básicas de la vida (McFague 1994, 182-183). Por lo tanto, estas preocupaciones las deberíamos tener en cuenta en las relaciones sociales injustas, para nuestra práctica de la solidaridad y de la justicia, no como personas aisladas sino como comunidades inclusivas comprometidas con ese amor.

Debemos luchar por construir sociedades saludables, donde no existan relaciones de dominio entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza, donde se implementen formas de relaciones solidarias e inclusivas que promuevan la protección del ambiente y la distribución de los bienes y servicios para los más necesitados. Convertir las relaciones de explotación en relaciones de interrelacionalidad e interdependencia. En este sentido el cristianismo tiene mucho que ofrecer, porque en eso consiste el evangelio de Cristo, en la restauración de relaciones equitativas interdependientes, en la provisión para los más necesitados, en la búsqueda del bienestar integral y en la redención de la creación. Una tierra curada es aquella en donde todos los factores que la afectan, como la pobreza agudizada, hambruna, erosión del suelo, deforestación, extinción de especies, contaminación del aire, suelo y agua, crisis energética, militarización, violencia, guerras, destrucción y muerte, han sido profundamente transformados. Del mismo modo en que los patrones de la muerte se encuentran interrelacionados, los de la vida también y las nuevas comunidades son las que deben enfrentar estos desafíos para que la vida en la biosfera sea sustentable. Comunidades que deseen expresar este amor cuidador de la vida están llamadas a preocuparse y entregarse especialmente por quien es pobre, débil, desamparado, por quien sufre y que se comprometan con el cuidado de la creación. La práctica de la ecojusticia y de la inclusión deben ser características de las comunidades que desean expresar la fe en la Madre/*Sofía* y que deseen transformar la sociedad.

2.3 Para afirmar a las comunidades inclusivas

La Diosa/*Sofía* es símbolo de esperanza porque anima a la formación de comunidades inclusivas. La Diosa/*Sofía* nos llama no como individuos solamente sino como comunidades a comprometernos y responder ante las múltiples opresiones sobre las mujeres, a responder ante las otras múltiples discriminaciones y opresiones y a

cuidar de su mundo. En este sentido nos insta a participar comunitariamente en su proyecto de defensa de la vida. Por eso,

> Si entendemos que la presencia salvadora de Dios está orientada a la plena realización de toda la creación –siendo cada uno de nosotros/as parte de ese conjunto-, participaremos en el amor de Dios, no como individuos, sino como miembros de un conjunto orgánico, el cuerpo de Dios (McFague 1994, 152).

Esta participación puede darse a través de comunidades inclusivas comprometidas con la plena realización de toda la creación. En sociedades excluyentes y divididas por las superioridades e inferioridades, por la raza, el género, la clase social, cultura, religión, orientación sexual, se requiere tender puentes de relacionamiento con el propósito de disolver estas divisiones y buscar la plenitud de vida para la humanidad y la creación. Ésta es una de las razones por las cuales Fiorenza (2003) propone *la iglesia de las mujer*s*, y organizar comunidades eclesiales inclusivas. Estas dos propuestas, unidas a las propuestas que hemos venido planteando, son muy cercanas entre sí, porque rescatan la participación igualitaria de las mujeres en la iglesia y porque nos sirven de base para el análisis que estamos haciendo y como base para nuestra propuesta de praxis eclesial. También estas propuestas que vamos a analizar son fieles al anuncio y práctica de Jesús de ser inclusivo.

> La *Sofía*, el Dios de Jesús, quiere la integridad y la humanidad de todos y hace posible que el movimiento de Jesús se convierta en un "discipulado de iguales", en el que los discípulos [y discípulas] son llamados a la misma praxis de inclusividad e igualdad vivida por Jesús-*Sofía* (Fiorenza 1989, 183).

Podemos afirmar que las mujeres fueron parte de este discipulado de iguales por su evidente presencia en el movimiento inclusor de Jesús y en los orígenes del cristianismo. Encontramos evidencias en los evangelios de cómo Jesús incluye a las mujeres en su ministerio, como las incluye como discípulas, las llama a anunciar su mesianismo y su resurrección, las reivindica y las dignifica dándoles el reconocimiento que no tenían en su época, superando toda barrera sexista, social, cultural, política y religiosa e incluyéndolas en su proyecto de salvación de la humanidad y de la creación. De esta manera Jesús "desafiaba y se oponía al *ethos* patriarcal dominante, mediante la praxis del discipulado de iguales" (Fiorenza 1989, 188) y nos da la base para la lucha contra el kyriarcado.

2.3.1 Una iglesia inclusiva de mujeres y hombres que lucha contra el kyriarcado

De la propuesta de Fiorenza rescatamos su visión de establecer la comunidad de Sabiduría, como discipulado de iguales, que ha llamado la *ekklesía de las mujeres*, con el fin de superar siglos de silenciamiento de las mujeres y su condición de ciudadanas de segunda clase en la sociedad y en la iglesia (Fiorenza 2003). Esta *ekklesía de las mujeres,* o iglesia de las mujeres y hombres, es un espacio mucho más amplio que el eclesial, aunque se reconoce a la comunidad cristiana y a la interpretación bíblica como importantes escenarios de las luchas político-intelectuales feministas que buscan transformar las relaciones kyriarcales de dominación. Lo que se necesita es la conformación de una asamblea, es decir, una *ekklesía* de voces ecuménicas, interreligiosas, multiculturales y globales. El propósito es transformar la base religiosa y social kyriarcal (Fiorenza 2003, 14). La iglesia de las mujeres y hombres es el conjunto de los movimientos sapienciales que luchan por la justicia, un horizonte discursivo de índole político-feminista, es un lugar de las luchas feministas que se une a los movimientos de mujeres en ese propósito de transformar las relaciones de dominación kyriarcal *(Fiorenza 2004)*.

> Un espacio de igualdad radical ya parcialmente realizado y como escenario de las luchas feministas por la transformación de las instituciones sociales y religiosas. Para recuperar para las mujeres los derechos, beneficios y privilegios de autoridad y ciudadanía que legítimamente le corresponden, pero que les son negados por los regímenes kyriarcales de las mayoría de las sociedades, así como por las grandes religiones (Fiorenza 2004, 172-173).

Esta autora habla de apelar sólo a la *ekklesía* de mujeres, no al Divino Femenino ni a la naturaleza femenina de las mujeres o a su sororidad, para determinar los criterios de la teología feminista y de la interpretación bíblica (Fiorenza 2004). Sin embargo, consideramos que para este desarrollo, entre más se sume, mejor. ¿No será mejor una propuesta que integre todos estos elementos en el proceso de formación de iglesia igualitaria de mujeres y hombres? ¿Por qué no apelar al Divino Femenino universal, a la naturaleza femenina de las mujeres, a la solidaridad, como elementos que ayuden a construir la iglesia igualitaria de mujeres y hombres, para luchar contra los sistemas de opresión que operan según los ejes de clase, raza, etnia y género? Esto es lo que hemos venido proponiendo.

Por otra parte, para hacer realidad la visión del discipulado de iguales como alternativa al kyriarcado, ha de ser reconocida la mujer como sujeto teológico y basarse en el principio de igualdad en la diversidad. En el discipulado de iguales todos tienen *igual status*, dignidad y derechos como imágenes de lo divino, e *igual acceso* a los múltiples dones de la Sabiduría-Espíritu divina. Todos enriquecen la comunidad del discipulado de iguales con sus experiencias, vocaciones y talentos diferentes. Brevemente, la noción de un "discipulado de iguales" busca trazar una visión y una realidad democrática radicales que articulen una alternativa a las estructuras kyriarcales de dominación (Fiorenza 2003, 49).

Hemos de ser conscientes que este discipulado de iguales debe ser realizado en y a través de las luchas de los movimientos sociales contra los poderes deshumanizantes de la opresión patri-kyriarcal entendida como pecado estructural que contempla un mundo alternativo libre de hambre, pobreza y dominación (Fiorenza 2003). El discipulado de iguales tiene su fundamento en la interpretación bíblica feminista articulada en una praxis democrática que busca la emancipación y bienestar de todos, que afirma la autoridad teológica de las mujeres para determinar la interpretación de la Escritura, la tradición, la teología y la comunidad cristiana (Fiorenza 1996). En este sentido el discipulado de iguales es inclusivo y alternativo frente a la teología masculina mayoritaria que excluye a las mujeres.

Trabajar en las comunidades inclusivas de mujeres y hombres que promueven la superación del kyriarcado, con un discipulado de iguales, se facilita sobre todo en comunidades de fe congregacionalistas, guiadas por el consenso, donde se escuchan las voces de todas y todos. Nuestra comunidad local comprometida con esta visión de justicia y bienestar de todas y todos genera espacios de toma de conciencia, en la búsqueda del desarrollo personal y de solidaridad con quienes sufren. Uno de estos espacios de concientización es el que se realiza con las mujeres violentadas por el sistema patriarcal-kyriarcal, bien sea mujeres de sectores de la periferia, mujeres indígenas o mujeres refugiadas. Este trabajo de la iglesia con las mujeres violentadas nos ha llevado a enfatizar una espiritualidad y praxis para la justicia que consiste en trabajar la concientización de las situaciones de marginación y violencia que experimentan, a través de un análisis crítico de como patrircado-kyriarcado, el racismo, el sexismo y el clasismo se entretejen en todos los ámbitos de la vida personal, social,

política, económica, religiosa. La iglesia emerge entonces como una zona intermedia entre el ámbito público de acción del hombre y la casa como ámbito privado de acción de la mujer al que la sociedad los/las ha relegado. Allí las mujeres se hacen conscientes que se pueden autodeterminar y se empoderan como mujeres sujetas de la historia comprometidas con la transformación. Se trabaja entonces en la identidad de las mujeres, en la defensa de sus derechos, en la autoderminación y el desarrollo personal, a la vez que se las anima a que participen en la toma de decisiones y contribuir a la construcción de comunidades de fe y de sociedades en las que reine la justicia. Como lo fue en los inicios del cristianismo, la iglesia cumple su función liberadora como espacio socializante. En el ámbito social también nos unimos con otros movimientos de mujeres que salen a la calle a protestar, para denunciar problemas cotidianos en la lucha contra el kyriarcado, contra la violencia a las mujeres, contra las políticas globales, por la sobrevivencia, por la justicia y la paz.

Hemos encontrado en nuestro trabajo limitaciones e impedimentos en esta construcción de comunidades que luchan contra el kyriarcado. Entre las limitantes encontramos que las mujeres con las que nos unimos todavía no están en la capacidad de producir teología, pero sí son sujetos teológicos porque desde ellas parten reflexiones e iniciativas para ser agentes de transformación, empezando en sus propias vidas y en la vida de la iglesia. Aunque en nuestra comunidad local llevamos un par de años desarrollando una interpretación bíblica feminista que ha favorecido el ser una iglesia de iguales, hemos encontrado algunos impedimentos para esta iglesia de mujeres y hombres sea una realidad plena. El principal impedimento es que la figura del pastor, una figura masculina religiosa como representante de un Dios también masculino, es muy fuerte. Siempre hay la expectativa que el representante de Dios sea un hombre. Las mujeres líderes o pastoras ordenadas al cumplir con los roles ministeriales, frecuentemente enfrentan tensiones a causa del prejuicio sexista, por ser una pastora, precisamente por esta figura religiosa fuerte del pastor.

Otro impedimento es el temor al cambio: temor a dejar el modelo patriarcal, dejar la visión dualista de sexualidad y de espiritualidad con los que se sienten cómodos. Temen salir de su conservadurismo, donde están cómodos y en donde se ubican otras iglesias, que para estas personas son iglesias fuertes, “espirituales”, “de Dios”. La verdad no encontramos muchas iglesias que van por esta línea liberadora.

Otro temor es a enfrentar el modelo del liderazgo democrático de iguales, del ministerio de todos los creyentes (1 Pedro 2:9). Temen arriesgarse a una praxis liberadora, dadora de vida, les parece una praxis "muy liberal". El reto es que es un proceso largo de concientización y conversión que supere el kyriarcado, donde aprenden a reconocer las inconsistencias en la vida y en sus vidas, las contradicciones en lo que han aprendido y en su práctica y las relaciones injustas en la sociedad, que se concientizan de las inequidades, divisiones injustas y subordinaciones que han traído marginaciones, violencia y muerte a las mujeres.

Otro reto es superar el hecho que sólo se ordenan pastores. La ordenación debe ser no sólo al ministerio pastoral, sino a otros dones que el Espíritu da a otras personas en la iglesia que no son necesariamente pastores, para otras funciones de liderazgo en la iglesia como liturgia, enseñanza, administración, consejería, y trabajo social. Como dice Russell, "los dones de poder y liderazgo se multiplican en tanto sean compartidos y más personas se conviertan en compañeras en las comunidades de fe y lucha" (Russell 2004, 96) en esta búsqueda de la justicia, paz y bienestar para todas las personas.

Finalmente, una iglesia igualitaria de mujeres y hombres que aporta a la construcción de una sociedad también igualitaria debe basarse en el respeto y reconocimiento hacia el otro, deseo de justicia, reconocimiento de necesidades, gusto por la vida, capacidad de relacionarse con los demás y, especialmente, la visión de una comunidad de iguales diferente. No podemos perder la visión de una sociedad y un mundo radicalmente diferentes. No podemos dejar de lado seguir preguntándonos qué tipo de Dios imaginan los cristianos y cómo hablan éstos sobre lo divino en un mundo de alienación, injusticia, explotación y sufrimiento. Debemos remarcar dos aspectos, el primero, la fe cristiana es una praxis de lucha, argumentativa y liberadora que busca el bienestar de todas las personas. El segundo, que la teología de la encarnación pone de relieve la residencia mutua del mundo en Dios y de Dios en el mundo, de tal manera que de la colaboración salvadora entre Cristo y el creyente; y del Espíritu de Dios, la Divina *Sofía*, como una fuente viviente, una festiva danza de amor ardiente (Fiorenza 1996), anima la formación de sociedades y comunidades de fe inclusivas y de iguales.

2.3.2 Una iglesia inclusiva que opta por las personas de la periferia

La primera característica que encontramos para que la iglesia sea una comunidad inclusiva es si expresa una solidaridad inclusiva entre las diferentes nacionalidades, clases, razas y géneros y si está preocupada por incluir a las personas que son excluidas por nuestra sociedad, las de la periferia. Esta práctica se basa en el mandato evangélico de anunciar con palabras y acciones la presencia del Reino de Dios, de que este Reino le pertenece a los pobres (Lc 6:20), de cumplir con el mandato apostólico de sobrellevar las cargas los unos de los otros y de esta manera cumplir la ley de Cristo (Ga 6:2), y porque fue la práctica de la iglesia primitiva, donde compartían con los necesitados (Hch 2:46).

Las personas de América Latina son excluidas por la sociedad por ser pobres, por su nivel educativo, por su ubicación geográfica, por el tipo de trabajo que desempañan si es que cuentan con algún empleo o subempleo, por padecer alguna deficiencia física, por estar enfermas por no tener acceso a servicios de salud, por ser refugiadas, por ser indígenas, por ser mujeres, niños y niñas o personas ancianas de escasos recursos, por pertenecer o a grupos minoritarios rechazados por carecer de poder económico o por pertenecer a los millones de personas que ubicados en la base de la pirámide económica, social, política y religiosa. Estas personas se ubican en la periferia de las sociedades y de las ciudades, en los llamados cordones de miseria, en invasiones, en zonas de alto riesgo donde nadie se atreve a vivir, ya sea en zonas de deslizamiento de tierra o en los bordes de los ríos, o viviendo en las calles o en las alejadas zonas rurales. Estas sociedades tan fraccionadas piden a gritos la justicia y condiciones dignas de vida.

Por lo anterior, si deseamos sociedades y comunidades de fe inclusivas y de iguales implica que se dé en la sociedad y en la iglesia el movimiento de la periferia al centro de las y los excluidos para luchar por sus derechos. Otro movimiento que ha de darse es del centro a la periferia de los que tienen el poder en una actitud comprometida y solidaria en busca de la justicia, de esta forma se busca el equilibrio, la igualdad, la justicia y disolver el centro y la periferia (Russell 2004).

Para la sociedad se requiere el movimiento del centro a la periferia de tal manera que se de el cambio de las estructuras dominadoras, opresoras y explotadoras por unas

realmente democráticas que busquen el bien común, la humanización de la sociedad, posibilitar la vida sobre el planeta, una vida que pueda ser vivida con dignidad, especialmente para que los más empobrecidos puedan acceder a todos los servicios y a los bienes que cubran las necesidades básicas que garantizan la vida y su plena realización, es decir, promover la plenitud de vida de la humanidad y de la creación. Para la iglesia se requiere la interpretación y acción desde la periferia al centro, incluir a quienes son excluidos por la sociedad, por las teologías y prácticas eclesiales patriarcales, analizar y luchar contra las raíces de la dominación y revisar las relaciones de poder. Podemos decir que la iglesia hace el movimiento de la periferia al centro cuando interpreta y realiza acciones que transforman la vida de quienes se encuentran en la periferia.

En el sentido anterior podemos argumentar que en Cristo no existe ni la periferia ni el centro, pero es necesario poner esa inclusividad en práctica en las iglesias. Podemos decir que la práctica de Jesús fue incluyente, al invitar a las mujeres, a los pobres, a los enfermos, a los publicanos, a las prostitutas a participar de su Reino, lo que corrigió la práctica patriarcal de la religión y de la sociedad de su tiempo, y así mismo esperamos se corrijan las prácticas y estructuras patriarcales de nuestra época. De esta manera, el propósito es eliminar la periferia y el centro unidos a Cristo quien está en el centro de la vida de la iglesia pero habita en la periferia, en la que vivió y murió. Con este fundamento, las comunidades alternativas de fe y lucha interpretan su llamado de lucha por la justicia y por la plena humanidad de todas las mujeres junto con los hombres, pero sin estructuras jerárquicas patriarcales. Estas comunidades son un modelo alternativo de liderazgo democrático o compartido que incluye tanto a mujeres como a hombres frente al liderazgo patriarcal de las iglesias. Tienen la misión de buscar maneras diferentes de ordenar nuestra realidad y nuestro mundo sin distingos de clase, raza o género, menos dañina para los seres humanos, para la naturaleza y para toda la creación (Russell 2004), si es que deseamos afirmar la vida sobre el planeta en lugar de la dominación, destrucción y muerte de los sistemas injustos patriarcales-kyriarcales.

Como comunidad alternativa, entonces, nuestra comunidad local da la bienvenida e incluye a las personas de la periferia, acompaña su movimiento de la periferia al centro en su propósito de transformación de sus propias vidas, la vida de la iglesia y de la sociedad, luchar por lograr la justicia, por la plena humanidad de todas

las mujeres junto con los hombres y la conservación de la creación. Esto lo hace a través de la interpretación bíblica feminista, del discipulado de iguales, del gobierno congregacionalista con decisiones tomadas por consenso, de la liturgia inclusiva, del ejercicio de dones, liderazgo, poder y autoridad compartida y con prácticas comunitarias de solidaridad con quienes están en la periferia.

Estas características de nuestra comunidad de fe han animado a la iglesia no sólo a la edificación del cuerpo de Cristo, a la enseñanza de la Palabra sino también a desarrollar proyectos en beneficio de las personas más necesitadas para traerles vida y esperanza. Estos signos de esperanza que evidencian la presencia del Reino de Dios entre nosotras y nosotros son los proyectos que desarrollamos como iglesia local con personas refugiadas, en educación y atención en salud, educación para la paz con el propósito de prevenir la violencia en la niñez en alto riesgo, y el apoyo a comunidades indígenas en su formación bíblica y teológica. No es una comunidad perfecta pero está comprometida con los excluidos, con los que están en la periferia.

Teniendo en cuenta un segundo elemento o característica para la iglesia sea una comunidad inclusiva debe reconocer la participación igualitaria en liderazgo, poder y autoridad compartida entre mujeres y hombres en los diversos ministerios de la iglesia. Al mismo tiempo debe realizar la ordenación de otros ministerios, no sólo el ministerio pastoral como planteábamos anteriormente. La iglesia puede ordenar a otros ministerios realizados por diferentes miembros de la iglesia, sin distingo de sexo, raza, condición social, económica, política o cualquier otro tipo de discriminación que pretenda hacerse. De esta manera se reconoce el ministerio de cada uno y de cada una centrado en el servicio y no en su género. En el caso de las mujeres que han sido excluidas históricamente de los ministerios de autoridad en la iglesia, lo que planteamos es el reconocimiento de los dones pastorales de las mujeres, su ordenación al pastorado, el reconocimiento de la mujer como sujeto teológico y la valoración de su producción teológica. Para que esta participación y este reconocimiento de las mujeres excluidas sea una realidad se debe promover a la mujer como sujeto de producción teológica.

La iglesia debe promover a la mujer para que sea sujeto de producción teológica y no sólo tema teológico. Lo puede hacer generando espacios de participación significativa para las mujeres, en la toma de decisiones, según sus talentos, posibilidades, intereses y capacidades y no según su sexo. También usando expresiones

litúrgicas que promuevan esta equidad. Una vez las mujeres participen de las estructuras de la iglesia estas estructuras no la marginarán sino abrirán los espacios para su mayor participación y obligarán a las iglesias jerárquicas a modificar su estructura. Es la forma en que las mujeres pueden transformar a la iglesia y romper con modelos y estructuras de opresión. Debemos reconocer la gran producción teológica y el aporte invaluable de teólogas feministas blancas europeas, norteamericanas y judías. Y aunque ha sido muy significativa también la producción teológica de mujeres latinoamericanas, todavía es poca, al igual que es poca la producción de investigadoras womanistas, mujeristas, australianas, asiáticas e indígenas en general (Fiorenza 2004).

Otra característica de la iglesia inclusiva es que debe celebrar liturgias inclusivas, porque Dios es un Dios inclusivo, porque la práctica de Jesús fue inclusiva, porque la práctica de las primeras comunidades cristianas fue inclusiva. El hecho que Jesús se mostrara solidario con las personas marginadas como las sanaciones, liberaciones, el perdón de pecados y el ofrecer su vida en rescate por todos, son evidencias de su actitud inclusora que tenía como propósito "afirmarlos en lo personal y social" (Mora 2005, 60). El trato que Jesús le daba a las mujeres marginadas por la sociedad de su época, el tenerlas en cuenta para invitarlas a seguirles y para recibir su apoyo económico (Lc 8: 1-3), el tomar la iniciativa para dialogar con una mujer de Samaria y revelarse como el Mesías (Jn 4:7,26), el enviarlas a anunciar su resurrección (Mt 28:7), al igual que ser amigo de publicanos y pecadores (Lc 7:34) afirman la actitud inclusiva de Jesús.

La actitud de Jesús de Nazaret hacia las mujeres y otros grupos discriminados por la sociedad judía resultó escandalosa para sus contemporáneos. Esta actitud inclusiva se expresó en acciones tales como hablar con ellas, comer juntos, visitarles, bendecirles, sanarles, instruirles, y en especial afirmarlas en su condición de personas. Las primeras comunidades cristianas buscaron continuar la actitud inclusiva de Jesús (Mora 2005, 57).

Las primeras comunidades cristianas también continuaron la práctica inclusora de Jesús. En lo que respecta a la inclusión de las mujeres en las primeras comunidades cristianas, éstas lideraron las iglesias, como el caso de Febe quien era diácona (Ro 16:1), otras profetizaban y oraban (1 Co 11:5), otras fueron evangelistas compañeras de Pablo en sus viajes misioneros, como podemos constatar en la historia de la iglesia, en

el libro de los Hechos de los Apóstoles. No obstante, en el desarrollo histórico de la iglesia, con la institucionalización, la jerarquización con los "padres de la iglesia" y el obispado, la iglesia adoptó el sistema patriarcal-kyriarcal de la sociedad grecorromana, fue perdiendo esta práctica inclusora hasta llegar "a una serie de restricciones y reglamentaciones rígidas" (Mora 2005, 63). Esto afectó especialmente el desarrollo ministerial de las mujeres, quienes fueron prácticamente marginadas. Así como sucedió con el desplazamiento de la imagen femenina de Dios, con la práctica de equidad e inclusora de Jesús con el reconocimiento de la dignidad de las mujeres, "esta inclusividad litúrgica se fue olvidando en la práctica de los ministerios eclesiales, entre ellos el litúrgico" (Mora 2005, 57).

En el presente, "en la práctica de las iglesias protestantes en contextos latinoamericano, indígena y caribeño se constata que la ideología excluyente está arraigada, aún cuando acepten que la mujer tenga un ministerio, sin asumir el rol tradicional de esposa de pastor, y sea ordenada al ministerio" (Mora 2005, 67). Por ello se hace necesario recurrir a la práctica inclusora de Jesús y de las primeras comunidades cristianas y recuperar el sacerdocio universal de todos y todas las creyentes.

¿Cómo implementar liturgias inclusivas? Podemos iniciar reconociendo que la Divinidad es inclusiva, que integra lo femenino y lo masculino, reconocer que su amor y salvación es inclusiva, es ofrecida para toda la humanidad y para la creación. Debemos también implementar una interpretación bíblica feminista de lucha contra las consecuencias devastadoras del kyriarcado, tal como hemos examinado antes. Esta interpretación feminista nos ayuda a reconocer lo femenino de la Divinidad, a promover relaciones igualitarias entre mujeres y hombres, a deconstruir el kyriarcado y a mantener relaciones de interrelacionalidad e interdependencia con la creación. Además la interpretación feminista y la teología feminista nos invitan a buscar gestos, símbolos e imágenes que nos ayuden a combatir la imagen exclusivista y anquilosada de un Dios masculino, para terminar con las diferencias de género.

La teología feminista debe rearticular los símbolos, las imágenes y los nombres de la Divina *Sofía* en el contexto de nuestras propias experiencias y luchas teológicas de tal manera que el lenguaje masculino absolutizado y fosilizado acerca de Dios y Cristo sea cuestionado y socavado radicalmente y que el sistema cultural occidental de sexo/género sea radicalmente deconstruido (Fiorenza 2000, 227).

Esto nos lleva al uso del lenguaje inclusivo para superar el lenguaje masculino para referirnos a la Divinidad. Debemos usar indistintamente ambos pronombres, cualquiera de los dos o los dos al mismo tiempo, ya que nos hace conscientes que la imagen de Dios está constituida tanto los hombres como las mujeres. Si usamos únicamente pronombres masculinos, estamos encubriendo concepciones androcentrista detrás del término. Imaginamos a Dios por analogía con los seres humanos, "Dios es ella y él y no es ninguno de los dos" olvidamos que Dios está más allá de lo masculino y lo femenino (McFague 1994). Una forma de deconstruir y superar el lenguaje masculino es el proceso de concientización a través de estudios bíblicos críticos liberadores. Otra forma es usar la rica fuente que ofrecen las liturgias en nuestras iglesias, a través de los gestos, los símbolos, del uso del lenguaje del cuerpo, del lenguaje inclusivo tanto para referirnos a las personas en la congregación (hermanas, hermanos, niñas, niños) y el uso de imágenes y metáforas tanto femeninas como masculinas para Dios/a. Usar un lenguaje mucho más amplio que el masculino para referirnos a la Divina *Sofía* (Dios de toda ternura, madre, Dios de la vida, misericordia infinita, fuente de Vida, entre otros). Es más, estamos en deuda con la Divinidad cuando solamente usamos el lenguaje masculino, porque no lo o no la reconocemos en su integralidad, en su inclusividad como Dios/a. Finalmente, una liturgia inclusiva afirma la vida en todas sus expresiones, anima a la práctica de la ecojusticia, incluye a quienes la sociedad ha excluido, con el propósito de transformar la iglesia para una nueva práctica de la espiritualidad que visualiza el horizonte de la realización plena para todo cuanto existe.

CONCLUSIONES

En esta investigación realizamos una reinterpretación feminista acerca de la *Sofía* y determinamos que existe una relación simbólica entre el olvido que ha sufrido la *Sofía*, Cenicienta divina, como resignificación de lo femenino de Dios en la investigación teológica, y la marginación que sufre la mujer, Cenicienta humana, en la iglesia y en la sociedad en América Latina. Las dos han sido olvidadas y marginadas por siglos.

1. Razones para el olvido que ha sufrido la *Sofía*

1. Una de las razones del olvido que ha sufrido la *Sofía* a través de la historia, y en contextos generalmente patriarcales-kyriarcales, es por la connotación femenina que ésta tiene.
2. Otra, derivada de la anterior, es el desplazamiento de mitos y de nombres para la Divinidad, de nombres femeninos a masculinos, propio de los contextos históricos patriarcales-kyriarcales en que fue escrita la Biblia. Ejemplo de ello ocurrió con el desplazamiento de los mitos de la creación de la Diosa por mitos de los Dioses, o el desplazamiento de *Sofía* a *Logos* en las Escrituras.
3. También resaltamos que la interpretación teológica clásica y contemporánea ha interpretado el misterio de Dios desde la perspectiva androcéntrica kyriarcal usando imágenes exclusivamente masculinas como Dios-padre y rey. Haciendo uso hegemónico del nombre de Dios como Padre se anuló toda imagen o lenguaje femenino para Dios, subordinando, por ende, lo femenino a lo masculino, con el consecuente desprecio por lo femenino, por la mujer.

De esta manera el kyriarcado legitimó no sólo el dominio del hombre sobre la mujer sino que ha legitimado toda clase de dualismos de raza, etnia y clase con las consecuentes relaciones injustas de dominación, explotación, marginación y muerte, incluida la relación de explotación y destrucción con la naturaleza.

2. Marginaciones que han sufrido las mujeres en América Latina

Como resultado de un referente como éste, las mujeres de América Latina, Cenicientas humanas, han sido igualmente marginadas, despreciadas, han sufrido cotidianamente múltiples opresiones, inequidades, exclusiones, explotación, violencia y muerte de parte del sistema patriarcal-kyriarcal establecido.

1. Han sido responsabilizadas de la caída de la humanidad, del pecado y del mal que hay en el mundo; por lo tanto indignas de representar a la Divinidad.
2. Ellas sobreviven en estos contextos patriarcales-kyriarcales con marcadas injusticias sociales, con situaciones de extrema pobreza, en contextos marcadamente religiosos y machistas, donde las mujeres han interiorizado el considerarse inferiores a los hombres y donde las han catalogado como ciudadanas de segunda clase. En el ámbito religioso, aunque han logrado la ordenación al ministerio, todavía no se les reconoce su participación plena con toda la autoridad y poder que se requiere y no se ha motivado suficientemente su capacitación teológica.
3. En el ámbito social la gran mayoría de mujeres tienen escasas oportunidades de estudio y de trabajo bien remunerado lo que impide su superación personal e independencia. Todavía su aporte político en la construcción social es subvalorado.
4. En contextos con estas características se convierten en caldo de cultivo para la dominación, violencia y muerte que sufren las mujeres en manos de los hombres.

No obstante, estas múltiples formas de marginación y muerte no sólo las viven las mujeres en América Latina, sino que la situación se repite en todo el mundo a través de un abanico también múltiple de estructuras de dominación, que sigue determinando la vida de las mujeres en los diferentes contextos en el mundo.

3. Propósitos de la resignificación de la *Sofía*

1. Analizar los conceptos de la *Sofía* y la relación entre la comprensión androcéntrica, patriarcal y kyriocéntrica acerca de Dios, de las mujeres, de los hombres y de la creación y la consecuente marginación de las mujeres en la iglesia y en la sociedad en América Latina.
2. Derrotar los males que ha ocasionado el sistema patriarcal-kyriarcal, especialmente a las mujeres, pero a los hombres oprimidos y a la creación completa.

3. Empoderar la autoimagen de las mujeres marginadas. La teología feminista se ha encargado de rescatar a la *Sofía* de este olvido, de este papel de Cenicienta con el propósito de resignificar lo femenino en Dios y a la vez sacar a las mujeres de su rol de cenicientas para que puedan alcanzar la plenitud de vida.

Identificando la *Sofía* como lo femenino de Dios, desde una perspectiva liberadora, las mujeres encuentran un espacio de identificación con la Divinidad, también femenina, para fortalecer su lucha contra el kyriarcado. Con este camino ya recorrido, es un buen momento para que las mujeres alcancen su estatura como imágenes e hijas de *Sofía*. Es tiempo también para aceptar el llamado de la *Sofía* en Proverbios 8 y 9 de recorrer sus caminos de justicia, de participar de su mesa, para adquirir instrucción, sabiduría, para buscar la justicia, la superación de las inequidades que experimentan las mujeres. Las mujeres pueden recuperar su fuerza, su poder y su sabiduría a través de la Sofía y del rescate del arquetipo de la Mujer Salvaje que todas las mujeres llevan dentro. De acuerdo con las características estudiadas de *Sofía*, encontramos muchas similitudes entre la *Sofía* y la Mujer Salvaje. La Mujer Salvaje es también una mujer libre, sabia y autónoma que se realiza plenamente cuando el amor, la justicia y el bienestar individual, comunitario y ecológico abundan. De acuerdo a lo expuesto concluimos que la recuperación de la Mujer Salvaje es una importante vía para empoderar a las mujeres en su autoimagen y para animarlas en su proceso de liberación de las estructuras e ideologías subordinantes opresoras, especialmente para detener la violencia que sufren. La recuperación de la Sabiduría, de la Mujer Salvaje, puede ayudar a superar la situación de inequidad que viven millones de mujeres en el mundo y brinda la fuerza para continuar luchando contra los males del kyriarcado, contra toda forma de discriminación de raza, de género, de clase, de educación, de ubicación geográfica, entre otras tantas discriminaciones. La *Sofía* también forja conciencia de la libertad e igualdad con que Dios dotó a mujeres y hombres, como imágenes ambos de la Divinidad. Por tanto, las mujeres deben dejar de ser cenicientas, dejar su condición de inferioridad. Ahora Cenicienta debe resistir, luchar, encontrar su fuerza, poder y sabiduría y alcanzar su estatura de Reina, como la *Sofía*, como la Mujer Salvaje, ya no para servir al príncipe dentro de la estructura patriarcal-kyriarcal sino para lograr su felicidad, su plenitud de vida y luchar por la plenitud de vida de toda la creación.

4. Razones para la estructuración de esta investigación

Para lograr llegar a estas conclusiones partimos de un tema precedente, la crítica feminista al entendimiento androcéntrico, patriarcal y kyriarcal acerca del misterio de Dios, lo cual trajo como tema consecuente una reconstrucción feminista de ese misterio de Dios. Con este precedente y su consecuente articulamos una propuesta de considerar a la *Sofía* como símbolo de esperanza ante las diversas situaciones de opresión, exclusión y muerte que experimentan, no sólo las mujeres en América Latina, sino los hombres, los pueblos, las etnias menos favorecidas y también la explotada y deteriorada creación de Dios. Por ello se estructuró esta investigación como sigue, con sus respectivas conclusiones.

5. Crítica feminista al entendimiento androcéntrico, patriarcal y kyriarcal acerca del misterio de Dios

Resaltamos las siguientes críticas que hace el feminismo:

1. A las definiciones clásicas de la *Sofía*,
2. Al androcentrismo, al patriarcalismo y al kyriarcado,
3. Al olvido que ha sufrido la *Sofía*, Cenicienta divina,
4. Contra las concepciones kyriarcales acerca de las mujeres.

En la crítica feminista al entendimiento androcéntrico, patriarcal y kyriarcal acerca del misterio de Dios denunciamos que con el desarrollo y establecimiento del patriarcado-kyriarcado se afirmó lo masculino como norma y representación de lo divino, se reprimió lo femenino, acaparando la comprensión, el lenguaje y la experiencia del misterio de Dios sólo desde la perspectiva centrada en los varones, lo cual continúa hasta hoy. El patriarcalismo, la perspectiva androcéntrica y kyriocéntrica dominaron el pensamiento occidental con el consiguiente desconocimiento de la perspectiva femenina. La perspectiva centrada sólo en los varones, junto al legado de la dañina perspectiva dualista patriarcal-kyriarcal, desautorizó lo femenino como representante de Dios, rebajó la condición de la mujer, subordinándola al hombre, legitimó el clasismo, el racismo, el colonialismo, el militarismo, la guerra y la explotación de la tierra y sus recursos. La crítica feminista denuncia que este sistema patriarcal-kyriarcal continúa engendrando ideologías dualistas que se reproducen en la

cultura, en el sistema económico, educativo y religioso que trae como consecuencias dominaciones, violencias, guerras, pobreza, hambre, muerte y destrucción ecológica. Por estas razones la crítica feminista denomina pecado y mal a los sistemas de poder, opresión y muerte del kyriarcado y que sólo un proceso de concientización, de denuncia de tales males y pecados y con propuestas alternativas, podrá erradicar sus malévolos efectos. Para esto se realizó la siguiente reconstrucción.

6. Reconstrucción teológica del misterio de Dios desde el feminismo a partir de la *Sofía*

Con estos precedentes hicimos una reconstrucción teológica del misterio de Dios desde el feminismo a partir de la *Sofía* para liberar los textos de la interpretación kyriocéntrica que moldeó por siglos identidades, comportamientos, relaciones y estructuras. A pesar de que se ha mantenido la imagen masculina de Dios a través de los siglos, rescatamos:

1. De la tradición sapiencial judía pudimos rescatar la *Sofía* como imagen femenina de Dios. La tradición de la *Sofía* brinda una rica fuente para pensar y hablar acerca de Dios desde una connotación femenina.
2. Recurrimos al arquetipo de la Diosa, que en la literatura sapiencial es descrita como la *Sofía*, quien adopta muchos de los atributos de la Diosa. Descubrimos que el arquetipo de la Diosa en la *Sofía* de la tradición judía tiene una fuerte vinculación con la función biológica de la maternidad femenina, y además está vinculada con la ley, el gobierno, la justicia, que en el esquema androcéntrico son funciones masculinas.
3. Recurrimos al uso de imágenes femeninas para hablar de Dios. Descubrimos el rostro materno de Dios al estudiarla como la Madre/*Sofía* dadora de vida, de amor, de justicia y como cuidadora de su creación. Estas y otras imágenes femeninas de Dios ampliaron nuestro entendimiento del misterio de Dios y amplió el significado de nuestra fe, porque la experiencia de Dios no puede limitarse a la imagen masculina. La experiencia de Dios se hace más enriquecedora cuando esa imagen patriarcal de Dios se reemplaza por una multiplicidad de imágenes, incluyendo la femenina. No sólo lo masculino es Dios, sino además lo femenino. Lo femenino también representa a Dios, así que las mujeres también representan a Dios, cuando es reconocida su

autoridad y se las ordena para participar completamente en los ministerios de la iglesia. Una imagen masculina y femenina de Dios trae mayor armonía en la relación interpersonal de mujeres y hombres y con la creación. Se desestabilizó y se liberó la imagen patriarcal de Dios a través de este entendimiento del misterio de Dios y con el uso de imágenes complementarias, alternativas, inclusivas, no jerárquicas. De esta manera, imágenes no sólo femeninas, sino masculinas y otras múltiples imágenes para la Divinidad (fuente de vida, misericordia, ternura, etc.) responden muy bien a las características y acciones inclusivas del Dios que hemos tratado en esta investigación.

4. También recurrimos, en esta reconstrucción teológica, a la cristología sofiológica. En esta interpretación feminista se entendió la identidad de Jesús como el hijo de *Sofía*, el hijo que integra la naturaleza divina/femenina y la humana/masculina en el hijo que también refleja a su madre. Se rescató de Jesús no su masculinidad como norma paradigmática de ser humano, sino su humanidad, ya que muestra su acción bondadosa, misericordiosa, y amorosa que se solidariza con el pobre, con el que sufre, su fuerza salvadora, dadora de vida, restauradora de la creación, de amor, de justicia y de paz.

De esta manera comprobamos que es posible rectificar la omisión y permitir la expresión de la dimensión femenina de Dios. Por lo tanto, este entendimiento de la *Sofía* ayuda a superar la visión androcéntrica y los dualismos de género que han determinado las funciones de mujeres y hombres en la sociedad y en la religión. Además el entendimiento de la *Sofía* favorece la relacionalidad entre iguales a la vez que desarrolla una conciencia ecológica de cuidado por todo lo creado. En consecuencia, esta recuperación de la *Sofía* como rostro femenino de Dios implica la práctica de la justicia, del amor y del cuidado de la creación, es decir, de la práctica de la ecojustica, además de ver en la *Sofía* un símbolo de esperanza que sustenta y anima esta praxis.

7. Propuesta: la *Sofía* como símbolo de esperanza

A través de estos precedentes y consecuentes, llegamos a la propuesta de considerar a la *Sofia* como símbolo de esperanza que:

1. Promueve la autodefinición liberadora de las mujeres, que afirma la identidad de las mujeres en la Divinidad femenina, que forja la autoimagen de la mujer como imagen

de la Diosa/*Sofía* y como hijas de la femenina Madre/*Sofía.* De esta manera se subvierte el concepto de la preeminencia masculina. Con ello se continúa la lucha porque sea reconocida la plena humanidad de las mujeres, sean reconocidas su dignidad, sus derechos y su poder en la sociedad y en la iglesia. El poder de las mujeres es poder para ser respetadas, no violentadas, para acceder a los recursos y los bienes, para vivir en libertad, para experimentar un mundo diferente, libre de toda dominación, destrucción y muerte.

2. Fortalece la resistencia y lucha contra las opresiones del kyriarcado, ya que la *Sofía* capacita a mujeres y a hombres para hacer frente a la vida, para confrontar los sistemas injustos de dominación kyriarcal, para lograr la transformación y realizar los cambios necesarios en la iglesia y en la sociedad. De esta manera se posibilita acabar con la violencia contra la mujer, se posibilita el restablecimiento de relaciones liberadoras entre mujeres y hombres y se propende por una sociedad de iguales.
3. Por último, la *Sofía* es símbolo de esperanza porque anima la formación de comunidades inclusivas, comunidades de iguales a favor de sociedades también de iguales, como respuesta frente a la discriminación clasista, a la xenofobia y a la subordinación de los géneros de las sociedades androcentristas, patriarcales y kyriarcales. Estas comunidades inclusivas y de iguales promueven y defienden la vida y practican la justicia y la ecojusticia. Por tanto, en la promoción y defensa de la vida y de la justicia, estas comunidades son continuadoras de la lucha contra el kyriarcado y su opción es por quienes están en la periferia. En su praxis de la ecojusticia, rescata elementos como la interdependencia, la relacionalidad entre iguales, es decir, entre mujeres y hombres y con la creación, en la búsqueda de relaciones que traigan bienestar a toda la humanidad y a la creación. Con estas consideraciones acerca de la *Sofía* se recuperan elementos válidos para la reconstrucción de sociedades igualitarias, de identidades adecuadas y para la recuperación del medio ambiente.

ANEXO 1
LA *SOFÍA* EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

A través de la historia han sido muy pocos los teólogos que han tenido en cuenta el aspecto femenino de la *Sofía* o que hayan reflexionado acerca del rostro materno de Dios. Gerhard von Rad en *La sabiduría en Israel. Los sapienciales, lo sapiencial*, minimiza la relación directa entre las diosas y *Sofía*. No la reconoce como una hipóstasis sino como "el orden dado por Dios al mundo" o "misterio del orden" (von Rad 1973, 194). Este misterio del orden de Pr 8:12

> tiene precisamente los distintivos de un divino hablar. Resuena por doquier; es imposible rehuirlo; y el modo como plantea ante el hombre la decisión entre la vida y la muerte tiene algo de ultimátum. Asimismo, los bienes que promete no pueden ser calificados más que de bienes salvíficos; y aquí está el problema: un "yo" que desde luego no es el propio Yavé, pero que llama a sí a los hombres (von Rad 1973, 212).

Von Rad reconoce a la *Sofía* como quien no es Yavé, como algo independiente de Dios. Nosotros creemos que es la acción de Dios en el mundo y se pasea por él a través de la *Sofía*.

Moltman (2000, 49-51) hace su reflexión es en torno a la figura del Espíritu Santo y se pregunta si será el Espíritu nuestra madre divina. Para él, la imagen del Espíritu Santo como madre se perdió en el reinado patriarcal de Roma. En el evangelio de Juan hay por lo menos dos experiencias del Espíritu que eran muy familiares para la comunidad primitiva del Espíritu como madre. Por ejemplo en Juan, hay dos experiencias del Espíritu, a través de su accionar, como "nuevo nacimiento" o como "ser-engendrado-de-nuevo" y la experiencia del Espíritu como Paráclito consolador, "como a uno lo consuela su madre" (cf. Jn 14:26 con Is 66:13). Estas acciones, la del Espíritu que hace nacer de nuevo y de consolar, constituyen al Espíritu como "la madre" de los creyentes. Entonces, cobra validez la feminidad de la *ruah Yahveh* del hebreo. Moltman ve la progresión de género en el término usado para el Espíritu: en hebreo es femenino, en griego en neutro y empieza a ser masculino en latín y en alemán. A través de la historia, otros han enfatizado al Espíritu femenino, como en las 50 homilías de

Macario (Simeón), de la antigua iglesia siríaca, en donde basado en las dos experiencias anteriores del Espíritu, expone el "oficio materno del Espíritu Santo", este "Macario el egipcio" fascinó a John Wesley. Encontramos también a August Hermann Francke, en Halle, quien adoptó la imagen femenina del Espíritu Santo y a Graf Zinzendorf, quien encontró este aspecto del Espíritu como una especie de revelación y proclamó el "oficio materno del Espíritu Santo" como doctrina de la Comunidad de Hermanos de Bethlehem. Zinzendorf se lamentó que no hubiese sido una hermana quien proclamara esto sino un hombre, por él. Para Zinzendorf, la Trinidad era la representación de la familia, "puesto que el Padre de nuestro Señor Jesucristo es nuestro verdadero *Padre* y el Espíritu de Jesucristo es nuestra verdadera *Madre*, el Hijo del Dios vivo es nuestro verdadero *Hermano*" (Zinzendorf 1963, en Moltmann 1998, 176).

Concluye Moltman diciendo, que "Es acertado y bueno que la actual teología feminista redescubra la "feminidad del Espíritu Santo" y la reinterprete, y es contraproducente e ignorante que la dirección de la iglesia alemana conciba por ello sospechas de herejía". Coincide con McFague (1994) en que esta representación del Dios Padre, Dios Madre y Dios Hijo, como cualquier otro intento de comprender a Dios, es solamente una representación del Dios irrepresentable, pero eso sí, mucho mejor que la antigua imagen patriarcal del Dios Padre. Mientras la imagen patriarcal es señorial y en solitario, se refleja en una iglesia jerárquica. La imagen de la comunión de la familia en la trinidad se refleja en una iglesia donde se da la comunión de hermanas y hermanos libres e iguales (Moltmann 2000, 49-51).

En esta atmósfera de testimonios históricos acerca del pronunciamiento de lo femenino de Dios, Sölle y otras y otros autores traen a colación una declaración del Papa Juan Pablo I en que señaló que Dios era madre en la misma medida, al menos, en que era padre (Sölle 1996, 32-33). Boff se une a este ambiente de expresiones de lo femenino aunque él ve en María la realización plena de dimensión escatológica de lo femenino. Reconoce que la fe vio en lo femenino un camino para llegar a Dios, pues lo femenino, en el varón y en la mujer como imágenes de Dios, con sus dimensiones de vida, misterio, ternura y cariño se encuentra con Dios. Así entonces, admite que Dios es prototípicamente masculino y femenino y anuncia la llegada de hora de revelar la otra cara de Dios, la femenina y maternal, no como dato sexual sino las cualidades femeninas y maternales que se realizan en Dios. Ve en el Espíritu Santo una expresión

de lo femenino ya que es un término hebreo femenino, *ruah,* y por estar siempre asociado a la generación de vida y a la gracia. Estas consideraciones lo llevan a señalar que si bien lo masculino ha servido como lenguaje para la revelación histórica de Dios, lo femenino tiene la misma dignidad y por ello es también vehículo comunicador de Dios, los dos encuentran en Dios su prototipo y su fuente (Boff 1979, 99-110). Para Boff el principio último de toda femineidad es Dios, Madre nuestra:

> Dios-femenino sirve de arquetipo supremo para la mujer, lo mismo que Dios-masculino para el varón. Lo que nos hemos encontrado en la historia tiene su último origen en el propio misterio de Dios. Así como del Padre eterno nos viene toda la paternidad en el cielo y en la tierra, como dice san Pablo (Ef 3:15), así también toda maternidad en el cielo y en la tierra viene de la Madre eterna (Boff 1979, 110).

Esta perspectiva de Boff sigue contribuyendo al dualismo y al estereotipo de los géneros. ¿Por qué no pueden apropiarse tanto hombres como mujeres a Dios madre-padre? Las imágenes que surgen desde las mujeres son intentos de nombrar a Dios de una manera liberadora del patriarcado tanto para las mujeres como para los hombres.

BIBLIOGRAFÍA

Biblias

Biblia de Jerusalén. 1976. Traducción bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Santa Biblia, Reina-Valera, Revisión de 1995, Edición de Estudio. 1995. Traducción bajo la dirección de Sociedades Bíblicas Unidas. Santafé de Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.

Libros, artículos y otros documentos

Álvarez, María Edmée, compiladora. 2003. *Cuentos de Grimm*, 16ª ed. México: Porrúa.

Aquino, María del Pilar. 1992. *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José: DEI.

Armstrong, Karen. 1995. *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam.* Traducido del inglés por Ramón Alonso Díez Aragón. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Ayala, Alexandra. 2006. "El protagonismo de las indígenas", disponible en http://www.nodo50.org/mujeresred/ecuador-indígenas.html. Fecha de acceso: 2 de mayo, 2006.

Balz, Horst y Gerhard Schneider. 1998. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II. Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.

Batista, Israel, ed. 2004. *Gracia, cruz y esperanza en América Latina*. Quito: CLAI.

Bem, S. 1993. *The lenses of gender*. New Haven and London: Yale University.

Boff, Leonardo. 1979. *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Traducido del portugués por Alfonso Ortiz. Madrid: Paulinas.

Bruce, F.F., I.H. Marschall, A.R. Millard, J.I Packer y D.J. Wiseman. 2003. *Nuevo diccionario bíblico*, 2ª ed. Barcelona: Certeza.

Centro Interamericano de Investigación y Documentación sobre Formación Profesional (Cinterfor/OIT). "Género, formación y trabajo", disponible en http:www.cinterfor.org.uy. Fecha de acceso: 2 de mayo de 2006.

Christ, Carol P. 1994. "Por qué las mujeres necesitan a la Diosa: reflexiones fenomenológicas, sicológicas y políticas" en Ress, Seibert-Cuadra y Sjörup, 1994, 159-173.

Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. 1998. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* I. 1998. Traducido del alemán por Manuel Balasch y otros. Salamanca: Sígueme.

_____. 1999. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* II. 1998. Traducido del alemán por Manuel Balasch y otros. Salamanca: Sígueme.

Cohen, Mark. 1977. *The food crisis in prehistory: overpopulation and the origins of agriculture*. New Haven: Yale University.

Creel, Liz, Sara Lovera y Miriam Ruiz. 2006. "Violencia doméstica: una amenaza real para las mujeres de Latinoamérica y la región del Caribe", disponible en http:www.prb.org/Spanishtemplate.cfm. Fecha de acceso: 2 de mayo de 2006.

de Lima, S. Regina. 2004. "Teología y género", *Alternativas* 10:26, julio a diciembre de 2003.

Deifelt, Wanda. 1994. "Teoría feminista y metodología teológica". *Vida y Pensamiento* 14.1:9-14.

Engelsman, Joan Chamberlain. 1979. *The feminine dimension of the divine*. Philadelphia: Westminster.

Estermann, Josef. 1998. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.

Estés, Clarissa Pinkola. 2002. *Mujeres que corren con los lobos*. Traducido del inglés por Mª Antonia Menini. Barcelona: Ediciones B, grupo Z.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler. 1989. *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo.* Traducido del inglés por María Tabuyo. Bilbao: Desclée de Brouwer.

_____. 1996. *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica.* Traducido del inglés por Eva Juarros Daussá. Madrid: Trotta.

_____. 2000. *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría.* Traducido del inglés por Nancy Bedford. Madrid: Trotta.

_____. 2003. *En la senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación.* Traducido del inglés por Cristina Conti y Severino Croatto. Buenos Aires: Lumen-ISEDET.

_____. 2004. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Traducido del inglés por José Manuel Lozano Gotor. Santander: Sal Terrae.

Gebara, Ivone, 1994. "Prólogo" en Ress, Seibert-Cuadra y Sjorup, 1994, 15-20.

_____. 1995. *Teología a ritmo de mujer*. Traducido del portugués por Miguel Ángel Requena Ibáñez. Madrid: San Pablo.

_____. 1999. *Longing for running water: ecofeminism and liberation*. Translated from the Portuguese by David Molineaux. Minneapolis: Fortress.

González, Luís José. 1983. *Ética latinoamericana.* Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Grimm, Jacobo Luis y Guillermo Carlos Grimm. 2003. "La Cenicienta" en Álvarez, 2003, 53-59.

Hubbard, D.A. 2003. "Sabiduría" en Bruce, Marschall, Millard, Packer y Wiseman, 2003, 1177-1179.

Isherwood, Lisa and Dorotea McEwan, eds. 1996. *An A to Z of Feminist Theology*. Sheffield: Sheffield Academic.

Jelen, Elizabeth. 1994. "Las familias en América Latina", *Ediciones de las mujeres* 20, 75-106.

_____. 1994. "Las familias en América Latina" en May, 2002, 125-145.

Johnson, Elizabeth A. 2002. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Traducido del inglés por Víctor Morla. Barcelona: Herder.

Kolbenschlag, Madonna. 1994. *Adiós, bella durmiente. Crítica de los mitos femeninos.* Traducido del inglés por Mireia Bofill Abelló. Barcelona: Kairós.

Lagarde, Marcela. 1997. *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*. Madrid: horas y HORAS.

Leakey, Richard E. 1981. *The making of mankind*. New York: Dutton.

Lerner, Gerda. 1990. *La creación del patriarcado*. Traducido al español. Barcelona: Crítica.

Loades, Ann, ed. 1997. *Teología feminista*. Traducido del inglés por Resti Barrios y Jeremías Lera. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Londoño, María Ladi. 1996. *Derechos sexuales y reproductivos, los más humanos de todos los derechos*. Cali: ISEDER.

May, Janet W. 2002. *Género e identidad*. San José: UBL.

May, Roy H. 2004. *Discernimiento moral: una introducción a la ética cristiana*. San José: DEI.

McFague, Sallie. 1994. *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear.* Traducido del inglés por Agustín López y María Tabuyo. Cantabria: Sal Terrae.

Melano, Beatriz. 1994. "Hermenéutica feminista. El papel de la mujer y sus implicaciones". *Vida y Pensamiento* 14.1:15-33.

Milner, Richard. 1995. *Diccionario de la evolución. La humanidad a la búsqueda de sus orígenes*. Barcelona: Biblograf.

Mollenkott, Virginia R. 1989. *The divine feminine. The biblical imagery of god as female.* New York: Crossroad.

Moltmann, Jürgen. 1994. *The spirit of life. A universal affirmation.* Translated from German by Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress.

_____. 2000. *El Espíritu Santo y la teología de la vida*. Salamanca: Sígueme.

Moltmann-Wendel, Elizabeth y Jürgen Moltmann. 1991. *Hablar de Dios como mujer y como hombre*. Traducido del alemán por José Mª. Fernandez. Madrid: PPC.

Navarro, Mercedes, dir. 1996. *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*. Estella: Verbo Divino.

Newsom, Carol A. and Sharon H. Ringe, eds. 1998. *Women´s Bible commentary*. Expanded ed. Louisville: Westminster John Knox.

Pérez Muñiz, Gisela. 1995. *Espiritualidad en cambio social*. Tesis de Licenciatura.San José: SBL.

Pikaza, Xabier y Nereo Silanes. 1992. *Diccionario teológico, el Dios cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

Pulsar, Buenos Aires. Julio de 2005. "Corte Suprema declaró inconstitucionales las Leyes de Impunidad", *Nuevo Siglo* (Quito, Ecuador) 6.

Ramazanoglu, Caroline y Janet Holland. 2002. *Feminist methodology. Challenges and choices*. London, Newbury Park, New Delhi: Sage.

Ress, Mary Judith, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjörup, editoras. 1994. *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*. Santiago: Sello Azul.

Ringe, Sharon H. 1996. *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico. Imágenes para la ética y la cristología.* Traducido del inglés por . San José: DEI.

_____. 1999. *Wisdom's friends. Community and christology in the fourth gospel*. Louisville: Westminster John Knox.

Rossi, Mary Ann. 1996."Androcentrism" en Isherwood y McEwan. 1996, 5-6.

Ruether, Rosemary Radford. 1983. *Sexism and God-Talk. Toward a feminist theology.* Boston: Beacon.

_____. 1993. *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. Traducido del inglés por Marta Novo de Ferragut y Norma Lazcano. México: Documentación y Estudios de Mujeres, DEMAC.

_____. 1994. "El sexismo y el discurso sobre Dios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino" en Ress, Seibert-Cuadra y Sjorup, 1994, 127-148.

_____. 1994. "La espiritualidad de la liberación feminista". *Vida y Pensamiento* 14.1:41-46.

_____. 1994. "La espiritualidad de la mujer-iglesia". *Vida y Pensamiento* 14.1:47-53.

_____. 1994. "Patriarcalismo y espiritualidad". *Vida y Pensamiento* 14.1:34-40.

_____. 1996. "Patriarchy" en Isherwood y McEwan.

_____. 1997. "Liberar a la cristología del patriarcado" en Loades, 1997, 193-206.

Russell, Letty M. 2004. *La iglesia como comunidad inclusiva*. San José: UBL-ISEDET.

Schroer, Silvia, 1986. "The Spirit, Wisdom and the Dove"; *Freiburger Zeitschrift für philosophie und theologie*.

Schweizer, Eduard. 1984. *El Espíritu Santo*. Traducido del alemán por Faustino Martínez Goñi. Salamanca: Sígueme.

Sölle, Dorothee. 1996. *Reflexiones sobre Dios*. Traducido del alemán por Constantino Ruiz Garrido. Barcelona: Herder.

Stone, Merlin. 1994. "Cuando Dios era mujer" enRess, Seibert-Cuadra y Sjörup, 1994,175-184.

Suaiden, Silvana. 2004. "Cuestiones contemporáneas de teología –desafíos bajo la óptica de género" en de Lima 2004, 29-40.

Swidler, Leonard. 1979. *Biblical affirmations of woman*. Philadelphia: Westminster.

_____. 1983. *Jesús era feminista*. Traducido del alemán por Mercedes Ibáñez Novo. Madrid: La Rama Dorada.

Tamez, Elsa, ed. 1988. *El rostro femenino de la teología*. 2ª ed. San José: DEI.

_____. 2001. *La sociedad que las mujeres soñamos.* San José: DEI.

Tamez, Elsa. 1994. "Hermenéutica feminista de la liberación: una mirada retrospectiva" en May, 2002, 352-360.

_____. 2004. "Sobre las experiencias en los seres humanos. Gracia de Dios y dignidad humana" en Batista, ed, 2004, 241-251.

Townes, Emilie M., ed. 1997. *Embracing the Spirit. Womanist perspectives on hope, salvation and transformation*. New York: Orbis.

von Rad, Gerhard. 1973. *La sabiduría en Israel. Los sapienciales, lo sapiencial*. Traducido del alemán por José María Bernáldez Montalvo. Madrid: Fax.

von Zinzendorf, N. L. *Die erste Rede in Pensylvanien* en Id., Hauptschriften II, Hildesheim, 1963, 33ss.

Yoder, John Howard. 1985. *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza.